Aydınlanmış anarşi

Matthias Kaufmann

SİYASET FELSEFESİNE GİRİŞ



Almancadan çeviren: Yakup Coşar

AYRINTI

MATTHIAS KAUFMANN

Doğ. 1955, evli, 3 çocuk babası. Erlangen ve Osnabrück/Vechta'da Matematik, Felsefe ve Siyaset Bilimi öğrenimi (1980) yaptı. Felsefe doktorasını (1986) Erlangen'de tamamladı. "Kuralsız Hukuk mu? Carl Schmitt'in Devlet ve Hukuk Öğretisindeki Felsefi İlkeler" konulu doktora çalışması "Pratik Felsefe" alanında Heinz-Maier-Leibnitz ödülüne değer bulundu. Doçentlik tezini "Wilhelm von Ockham'da Referans ve Hakikat" (1992) konusunda hazırladı. Berlin Humboldt ve Münster Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. 1995 yılından itibaren Halle-Wittenberg'deki Martin Luther Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Çalıştığı alanlar: Etik, uygulamalı etik, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi, Ortaçağda ve 20. yüzyılda dil felsefesi.

Yapıtlarından bazıları: *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg/München 1988; *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden/Köln 1994; *Rechtsphilosophie*, Freiburg/München 1996; *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, (Hg.) Freiburg/München 2001; *Recht auf Rausch und Selbstverlust durch Sucht. Vom Umgang mit Drogen in der liberalen Gesellschaft*, (Hg.) Frankfurt/M 2003; *Wahn und Wirklichkeit – Multiple Realitäten. Der Streit um ein Fundament der Erkenntnis*, Frankfurt/M 2003.

Ayrıntı: 397
İnceleme dizisi: 187

Aydınlanmış Anarşi
Siyaset Felsefesine Giriş
Matthias Kaufmann

Almancadan çeviren
Yakup Coşar

Yayına hazırlayan
Ender Ateşman

Kitabın özgün adı
Aufgeklärte Anarchie
Eine Einführung in die politische Philosophie

Akademie Verlag / 1999
basımından çevrilmiştir

© Akademie Verlag

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2003*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-397-8

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Matthias Kaufmann

Aydınlanmış Anarşi

Siyaset Felsefesine Giriş

AYRINTI

İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porrit* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*R. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHI, AĞ VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KİLAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHAAZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SKİNTİLARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H, Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◢ EKOLOJİKBİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLAK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der,: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İncaoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der : Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestroviç* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ IMAJ/*K. Robins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Vološinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E.V. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G Amgamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◢ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◢ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Gauss* ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◢ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◢ NİETZSCHE: BİR AHLAK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nâzız Tok* ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann*

HAZIRLANANKİTAPLAR

MODA VE TOPLUMSAL GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◢ ADALET ARZUSU/*R.C. Solomon* ◢ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◢ ÖZGÜRLÜK OLARAK KALKINMA/*A. Sen* ◢ KORKUNUN GÜÇLERİ/*J Kristeva* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J.W. Bernauer*

İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 11
– Ütopya olarak anarşi 12
– Anarşizmin çeşitleri 17
– Aydınlanmış anarşi gerçekleşmesi mümkün bir ütopya mıdır? 22

— ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR 26
— GİRİŞ: NEDEN AYDINLANMIŞ ANARŞİ? 28
– Aydınlanmış anarşi nedir? 28
– Anarşizm ve politik felsefe 33

I. YENİ ÇAĞDA POLİTİKANIN TEMEL OLGUSU OLARAK BİREYE KARŞI ZOR 40
A. Zorun gerekçesi olarak insan imajı 45
– Bir ilk, temel tasarım 45
– İnsanlar ne kadar tehlikelidir? Eleştiri ve incelemenin detaylandırılması 50
– Politik antropolojinin ana unsurları 55
– Özgürlüğün yolu olarak *Karşılıklı Zor* 58
B. Ahlâkın görünmez zincirleri: Bunlar ortadan kaldırılabilir mi? 66
– Onay ve red 68
– Ahlâkın nesnel gerekçelendirmesinin sorunları 70
– Grup çimentosu olarak ahlâk 72
– *Ahlâk tipleri* 74
– Neden ahlâki olmalıyım? 80
C. Sözleşme metaforunun parıltısı ve sefaleti 83
– Sözleşme ve egemenliğin gerekçelendirilmesi 84
– Analitik model olarak sözleşme 86

II. İNSANLAR ARASINDA YAŞAMAK SADECE ZORU İFADE ETMEZ. CEMAAT BİREY KARŞISINDA KENDİNİ HAKLI GÖSTERMEK ZORUNDA MIDIR? 91
A. Cemaat varlığı olarak insan 92
– Doğa vergisi devlet 92
– Devlet bir organizma mıdır? 98
– Özgürlerin ve eşitlerin cemaati 99
– Eski ve yeni Aristotelesçilik 101
– Eksikli varlığın yükünün azaltılmasının aracı olarak kurumlar 104
– Akli irade olarak genel irade 107
– Sosyallik yoluyla bireyleşme. Kendini belirleyen ben kimdir? 109
B. Politik cemaat - Yurttaş cemaati 113
– Cemaat miti 114
– Dost ve düşman ayrımı temelinde cemaat? 117
– Egemenlikten arınmış cemaatin anarşist vizyonu 119
– Yurttaş cemaati nasıl ve kimler arasında oluşur? 122
– Yurtaş cemaatinde dayanışma 127
C. Toplumsallaşma aracılığıyla zor 129
– Yapısal şiddet 131
– Zor deneyimi olarak olgusallık 132
– Kavramlar aracılığıyla zor 132

III. KİMİN ZORLAMA HAKKI VARDIR, NEDEN, HANGİ AMAÇLA VE NASIL? EGEMENLİK, MEŞRUİYET, VERGİ, CEZA 136
A. Meşruiyet ilkeleri ve uygulamaları 137
1. İşlevsel meşruiyet 140
2. Onaylayıcı meşruiyet ve halk egemenliği 144
3. Ahlâki ve ekolojik meşruiyet 160
4. Devlet ve ahlâk 164
B. Devlet zorunun yöntemleri: Vergi ve ceza 173
1. Vergilendirme ilkeleri 175
2. Ceza teorisinin ilkeleri 181

IV. ZORUN SINIRLARI: HAKLAR 199
A. Yurttaş hakları, insan hakları 200
– İnsan haklarına karşı düşünceler 200
– Tarihsel kökenler 203
– Öznel haklar ve insan hakları 205
– İnsan hakları ve demokrasi 208
– Doğal haklar var mıdır? 213
B. Özgürlük 215
1. Pozitif özgürlük ve özerklik 216
2. Vesayetten kurtuluş - nagatif özgürlük 223
3. Özgürlük neye yarar? - Sosyal özgürlük 230
C. İnsanlar ne derece eşittir ve bunun sonucu nedir? 231
– Politik ve hukuki eşitlik 231
– Ahlâki eşitlik ve maddi adalet 234
– Temel doğal hak hangisidir? 240
D. Bir doğal mülkiyet hakkı mı? 244
– Sorumlu mülk sahiplerinden oluşan bir toplum 251

V. YÖNTEM OLARAK ANARŞİ 256
A. Haysiyetli arayış 257
– İkincil erdemlere övgü 258
– Olgusal cemaatlerin anlamı 262
B. Sanat, sarsma ve içtenlik 263
C. Özgür ve eşit üstün insanlar topluluğu 266

— Kaynakça 269
— Dizin 276

Çeviri sırasında yardımlarını aldığım arkadaşlarım Claudia Bauer ve Sebastian Hefti'ye ve kitabı yayıma hazırlayan Ender Ateşman'a teşekkür ediyorum.

Yakup Coşar

Gerçekten arzulanmaya değer barış,
insanın kendisiyle sürdürdüğü fikir savaşıdır.
Joseph Beuys

Türkçe basıma önsöz

Bir siyasi felsefe tasarımını, ülkesini ve siyasi yapısını kesinlikle değiştirmek isteyen, çağdaş liberal demokrasi anlayışının gereklerini kendine has özelliklere sahip gelenekleriyle birleştirmeye çalışan ve heterojen kültürel yapıları arasında köprü olma konumunun tamamen farkında olan bir topluma sunmak beni onurlandırıyor.

Bir çalışmanın yeniden yayınlanması, son yayın tarihinden sonra yapılan tanıtım, tartışma ve yazışmalarda ortaya çıkan soruları ve yanlış anlamaları yanıtlamak için iyi bir fırsat oluşturur. En önemli sorulardan ilki, neden "anarşi" gibi sivri bir kavramın seçildiği, ikincisi devleti hemen ortadan kaldırmak istemeyen, onun zora dayalı yönlerini mümkün olduğunca azaltmaya çalışan, eşitlikçi liberalizme yönelik bir tutumun neden "gerçek anarşizm" olarak

görüldüğü, üçüncüsü ise uluslararası ekonomik güç yapıları nedeniyle zorlayıcı koşulların artışı dikkate alındığında, bu tür bir yaklaşımın çağın gereklerine ne kadar uygun olduğudur. Bu sorulara kısaca cevap vermem gerekirse, birincisi, anarşi tasarımı hâlâ çekici bir ütopya olmaya devam etmekte, ikincisi diğer alternatif tasarımlara göre anarşizm elindeki zor potansiyelini açıkça beyan etmekte ve üçüncüsü, sözkonusu uluslararası ilişkiler ağı ile uğraşılabilmesi için, yakın gelecekte, aralarında asli fonksiyonlarını devam ettirecek ulusal devletlerin de bulunduğu esnek siyasi örgüt yapılarına ihtiyaç duyulmakta. Bu son nokta her ne kadar ayrı bir araştırma konusu olmayı hak etse bile burada kısaca açıklanacaktır.

Ütopya olarak anarşi

Stalin ve halefleri ütopyalarımızı çaldılar. Geçtiğimiz yüzyıl bize şunu öğretti: reel sosyalizm, yani proletarya diktatörlüğü ve tekelci devlet ekonomisi aracılığıyla komünist toplum idealini uygulamaya aktarma denemesi ömrünü doldurmuştur. Ama bunun ne gibi sonuçlara yol açacağı hiç net değildir. "Ütopik düşüncenin otoriter çizgisinin komünist egemenlik kılığındaki sonu ütopik düşünceye tümüyle zorunlu bir veda anlamına mı gelmektedir?" (Saage 1994, 9). Sosyalist akımlar en azından, "insanların üzerlerindeki aşırı kontrolün yaratıcılıklarını öldürdükleri ve kişisel gelişim özgürlüklerini ellerinden aldıkları" şeklindeki genel eleştiriyle karşı karşıya bulunmaktadır.

Ancak, eski Sovyetler Birliği topraklarında serbest pazar ekonomisinin uygulama deneyimlerinden alınan sonuçların hiç de başarılı olmadığının görülmesinden ve küreselleşme eğiliminin dünyanın birçok yerinde değişik etkilerinin ortaya çıkmasından sonra, serbest pazar kurallarına göre kendiliğinden işleyen düzene ve serbest kapitalizm ile genel refaha ulaşılacağını söyleyen çığırtkanlara duyulan güven de giderek azalmaktadır. Pazar güçlerinin minimal devlet kontrolünde serbestçe hareket etmelerinin selametle sonuçlanacağına duyulan bu inanç, Robert Nozick'in *Anarchy, State and Uto-*

pia (Nozick 1974) adlı yapıtında bundan yaklaşık otuz yıl önce felsefi olarak mükemmel bir şekilde formüle edilmiştir. Nozick'in devletindeki minimallik öncelikle yeniden dağıtım önlemlerinde görülürken mülkiyetin korunması konusunda hiçbir kısıtlamaya gidilmemesi, birçok alanda uygulanmak istenen liberalizme karşı birçok eleştirmenin duyduğu genel şüpheyi onaylamaktadır. Siyaset felsefesiyle ilgili birçok uluslararası toplantıda yapılan tartışmalarda, Rawls gibi eşitlikçi liberallere, son tahlilde esas sorunlarının ayrıcalıklı olmayan kesimlerin zorla baskı altına alınması olduğunu gösterebilmek amacıyla bahaneler arandığı defalarca görülmüştür.

Bu durumda, kanımca özgür ve adil bir ideal toplum oluşturma düşüncesi, anarşizmin yeniden çekicilik kazanmasının tesadüfi olmadığını göstermektedir, çünkü anarşizm siyasi gelişmeye hâlâ geçerli bir hedef sunabilmektedir ve gerçekleşmesi mümkün bir ütopyadır. Anarşizmin burada sunulan biçiminin en önemli özelliği, eşitlikçi liberalizmin normatif ilkelerini tutarlı bir biçimde sonuna kadar sürdürmesi, hatta bunu aşarak, gerek bireyin gerekse bir bütün olarak toplumun kendisini özgür ve yaratıcı bir biçimde geliştirebilmesi için gereken imkânları kabul etmekle kalmayıp bunu doğrudan doğruya talep etmesinde yatmaktadır. "Anarşizm" gibi tarihsel geçmişte ve genel dil kullanımında çokanlamlı ve önyüklü bir terimi seçmemin nedeni, ütopik ve mükemmel olanın işte bu boyutudur. Sanırım ütopik bir unsuru yeniden ele almak gerekliydi, çünkü ütopyadan vazgeçilmesi ayrıcalıklıları varolan statüko ile siyasi gelişmede artık hedefe ulaşıldığı görüşünü savunmaya itmekte ve iyileştirme denemelerini durdurmaktadır.

Anarşizm bazen, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin aynı ölçüde ve birlikte geçerli olması için çalışan sosyalizm ile liberalizm arasındaki bir sentez denemesi olarak anlaşılmaktadır (Berti 1998, 28). Ancak, siyasi etkisini geliştirebilmesi için, gerçek siyasi tartışmayla bağını koparmasına neden olan naif radikal talepleri nedeniyle geçmişinde hiç de az rastlanmayan hatalarından kurtulmalıdır. Bunun en önemli örneği, Leipzig'de 1846 yılında Max Stirner'in *Der Einzige und sein Eigentum* adlı yapıtı üzerindeki sansürün kaldırılmasıdır, çünkü böyle saçma bir kitabın hiçbir tehlike oluşturmadı-

ğı görüşüne varılmıştır.

Anarşizmin demokratik ve sosyal liberalizmin gelişmiş biçimi olarak yorumlanması, elinizdeki kitabın başlarında açıklanan eski anarşist sezgileri gözden yitirmeden, özgürlük ve eşitlik gibi anarşi açısından önemli siyasi kavramlara felsefi ve siyasi tartışmada kullanılabilecek bir anlam kazandırmaktadır; artık liberal tartışmada "özgürlük" ve "eşitlik" gibi kavramlarla çalışabilecek olgunlukta bir araca sahibiz.

Kitabın son bölümünde bile açıkça formüle edilmiş bir toplum vizyonu sunacak şekilde geliştirilmeyen bu sezgilerin soyutluğu ve belirsizliği gözönüne alınarak Thomas Morus'un "Ütopia"sı* ya da Campanella'nın "Güneş Ülkesi"ndeki** ayrıntılı anlatımlar ve tanımlar ile karşılaştırıldığında, burada ütopyadan söz etmenin ne kadar anlamlı olduğu sorulabilir. Ütopya araştırmacısı Richard Saage'nin tanımına göre "siyasi ütopyalar, 'ideal/güzel günler' ya da 'felaket beklentisi' şeklinde belirginleşen dünyevi toplumların kurgularıdır" (Saage 1994, 7). Ve bizim örneğimizde, sözkonusu anarşi anlayışında içkin durumdaki açık toplum anlayışının radikalleştirilmesi talebi, ulaşılmak istenen toplumsal yapının ayrıntılı ve kesin bir tanımlamasını içerecek olsaydı kendisiyle çelişkiye düşerdi. Bu şekilde ortaya çıkacak anarşist ütopya, sadece 'ideal/güzel günlere' yoğunlaşsa ya da tasarlansa bile normatif bir özellik taşıdığı sürece,[1] insanlara toplumun gelecekte nasıl şekillenmesi gerektiğini söylediği an kendi özgünlüğünü yitirmeye mahkum olacaktır.

Morus ve Campanella'da olduğu gibi, "klasik" ütopya kavramı için tipik olan kapalı toplumların yanısıra, uzun zamandan beri ütopya geleneği içinde, sadece "hoşuna gideni yap" kuralının geçerli olduğu Rabelais'nın Thelema tarikatı ya da Foigny'nin Avustralya vizyonu ve Diderot'nun Tahiti ütopyası (aktaran Saage 1990) gibi anarşist ütopyalar da vardır. Anarşist düşüncenin burada anla-

---

* Thomas More, *Ütopia,* çev.: Sabahattin Eyüboğlu-Mina Urgan, İş Bankası Yay., 2000.

** Tommaso Campanella, *Güneş ülkesi,* çev.: Vedat Günyol-Haydar Kazgan, Sosyal Yay., 1985.

1. Anarşist ortak yaşamla ilgili olarak çok güzel bir imaj tasarlanması, normatif olma iddiası taşımadığı sürece tabi ki anarşist kamptan da engel görmez.

tılan biçimi, birçok görünüme sahip olan liberalizmden farklı olarak verili ilişkilere oldukça önemli ilkesel eleştiri yöneltme potansiyeline sahiptir. Öte yandan, toplumsal biçim olarak önerdiği şey de olanaksız değildir.

Diğer pek çok alternatif tasarımlardan *aydınlanmış* anarşinin farkı, çıkış noktası olarak eşitlikçi liberalizmi almasıdır. Bunun nedeni, öncelikle zoru kötü bir şey olarak tanımlaması, diğer yandan, kitabın ilk bölümünde de anlatıldığı gibi, insanlar arasında tamamen zordan arınmış bir birlikte yaşamın beklenmemesidir. Bu nedenle zor en azından karşılıklı olmalı ve birey mümkün olan bütün olanaklar kullanılarak koruma altına alınmalıdır. Devlete meşruiyeti kazandıran aslında kendisini ortadan kaldırma imkânını da sunmasıdır. Zordan arınmış, barışçı bir birlikte yaşam modeli, aynı zamanda liberal toplumların uzun süreli gelişimleri için düzenleyici bir düşünce olarak da işlev görmektedir. Aydınlanmış anarşi ile mevcut devletlerin eksik ve zaaflarını somut bir liste halinde sunmasa bile, bir ütopyanın sahip olduğu eleştiri potansiyeli sunulur.

Burada, anarşizmin hedefi olarak, insanların kendiliğinden erdemli, yardımsever ve iyi olmaları için bireye yönelik dışsal zor yerine içsel zor önerilmektedir. İçsel, ahlâki zorlamalara karşı ortaya çıkan tamamen haklı güvensizlik, bireye karşı normatif taleplerin kendi açısından eleştiriye tabi tutulmasını zorunlu kılarken, bunların mutlaka yok edilmesini gerektirmez. Bireye karşı bütün taleplerin ne mutlaklaştırılması ne de yok edilmesi ulaşılması gerekli bir hedef gibi görünmektedir. Fakat ahlâki düşünceler sürekli olarak gözden geçirilmeyi, diğer bir deyişle anarşist provokasyonu gerektirir. Yoksa kolayca kendini beğenmişliğe neden olarak çirkinleşebilir, hatta ahlâki olmayana karşı bir cihada dönüştüğünde tehlikeli de olabilir. Burada savunulan anarşist ivme, işte buna ve hakikate sahip olma bilinciyle bağlantılı düşünme rahatlığına karşı çıkar. O halde anarşist ütopyanın toplumsal alandaki en önemli unsurları bir yandan şiddete dayalı zorun yerine mümkün olduğunca düşünce ve eğitimi geçirme çabası, öte yandan eğitime temel oluşturan normatif kuralların hiç durmaksızın sürekli olarak itiraz ve kontrol altında tutulmasıdır (Green 1999, 122 vd.).

Anarşizmin buradaki biçiminin liberalizmin pek çok biçiminden bir diğer farkı ise özgür ve eşit insanlardan oluşan – eşitlik ilkesine göre bütün insanların dahil olduğu – Aristotelesçi toplum idealini kolektif tarafından zorlamaya karşı bireyin etkin biçimde korunması ile birleştirme yolunda sürekli ve dinamik bir çaba göstermesinde yatmaktadır. Diğer bir deyişle, anarşizmin bu türü, bireysel ve kolektif talepler arasındaki çatışmayı kesintisiz bir süreç içinde çözmeyi amaçlar, ama bunu yaparken liberal, sosyal sorumluluk taşıyan ve demokratik anayasal devlet kurallarını dikkate alır. Gerek kolektif gerekse bireysel mükemmeliyetçilik açısından sahip olduğu eleştiri ve çatışma potansiyeli de korur. Bu dinamik unsur sayesinde aydınlanmış anarşi, birbiriyle çelişik duran amaçları hep yeni bir "tarihsel uzlaşma" ile homojenize edilebilir bile olsa, gerçekleşmesi mümkün bir ütopya haline gelir.

Anarşizmin bu şekilde kavranış biçimi, devletin kişisel alana müdahalesini olabildiğince sınırlamak şeklindeki liberalizmin amacını paylaşır. Ama devlet alanı dışındaki geçmişten gelen ve meşru olmayan iktidar yapılarını küçültmek amacıyla yasallık aracını kullanmaya hazırdır. Buna özellikle iktisadi yapıları da politik tartışma ve politik karar oluşturma sürecine dahil etme ve sorunun, ait olduğu alana bağlı olarak, bireysel bağımsızlığın mı yoksa kolektif dayanışmanın mı merkezde olması gerektiğine ya da verili koşullarda şu hedefe mi yoksa diğer hedefe mi daha kolay erişilebileceğine karar verme çabası da dahildir. Bu yaklaşıma göre örneğin üretim araçları üzerindeki mülkiyetin garanti edilmesi pekâlâ çoğunluğun çıkarına olabilir. Ancak öte yandan, demokratik siyasi karar verme mekanizmaları için bir tehdit oluşturan günümüz çokuluslu iktisadi yapılarının demokratikleştirilmesi ve bütün çalışanların etkin bir söz hakkına sahip olduğu demokratik örgütlenmelere dönüştürülmesi teklifi de bu tartışmanın içinde yer alabilir. Buradaki her şeyin ulus-devlet tarafından düzenlenemeyecek oluşu anarşist düşünce için bir sorun teşkil etmez, çünkü anarşist düşünce siyasal ve insancıl olaylarda ulus devletin önemini zaten görecelileştirmeye çalışır.

Böylece yukarıda yer alan sorulardan üçüncüsüne de yanıt ver-

miş olduk: Küreselleşen dünya ekonomisinde ortaya çıkan baskı mekanizmalarının farklı biçimlerine karşı değişik alanlarda aynı anda bireyin özerkliğini savunmak ve istişari demokrasi idealine mümkün olduğunca yaklaşmaya çalışmak gerekir. Bunlar arasında ulusal devletler ve uluslararası devlet birliklerinin yanısıra kamuoyu üzerinde belirli bir baskı gücüne sahip STK'lar (sivil toplum kuruluşları) gibi diğer siyasi aktörler de yer alır.

Anarşizmin bu versiyonunun nüvesi, kararlarını olabildiğince özerk vermesini sağlamak amacıyla bireyin bütün dış ve iç zorlamalardan arındırılmasını öngören, yukarıda sözü edilen programdan oluşur. Aydınlanmış anarşinin aşağıda değinilecek diğer anarşist duruşlardan ziyade liberalizmle paylaştığı diğer bir unsur ise siyasi kişilik ve irade oluşumunda irrasyonel motiflerden ve ulu hakikatlerden uzak durmasıdır. Halkta dinsel homojenlik sağlama çabaları daima baskı, katliam ve terörle bağlantılıdır. Bu nedenle dinsel düşünceler, insanları, grupları, hatta ulusları siyasi cemaatten dışlamak için bir neden olamaz. İrrasyonel motiflerin ve ulu hakikatlerin siyasi araç olarak kullanılması ise daima peygamberlere ve hocalara denetlenemeyen bir güç sağlar ki, bu nedenle aydınlanmış anarşist bir tutumda yer alamazlar.[2]

Anarşizmin çeşitleri

Birçok kişi yukarıda açıklanmaya çalışılan programın hâlâ anarşizm sayılıp sayılamayacağını sormakta. Eğer "anarşi" ile insanların zor ve baskıdan arınmış olması kastediliyorsa, siyasi olarak önemli diğer seçenekler gibi bu programın da bu adı hak ettiğini kısaca göstermeye çalışacağım.

Aşağıdaki anarşist tiplerinin bu düşünce yelpazesini oluşturduğunu düşünüyorum.

2. Elinizdeki kitabın beşinci bölümünde kısaca değinilen düşünce bir kez daha burada ele alınmıştır, çünkü benim ulu hakikatleri açıklamak istediğim gibi bir şaşırtıcı yanlış anlama tam da bilinçli "Deutschlandfunk" radyosunun yorumcusuna nasip olmuş.

Radikal Anarşist. Birey üzerindeki her türlü siyasal ya da hukuksal düzenleme hakkını reddeder. Birlikte yaşamı bireylerin kendiliğinden ve gönüllü girişimlerine bırakılmıştır. Günümüzdeki tartışmalarda siyasi bir duruştan ziyade hukuk ve devletin gerekliliğinden söz edilmeye başlandığında tezlerine başvurulabilecek ve kolayca çürütülebilecek bir ideal modeldir (Höffe 1996, 212 vd., v.d. Pfordten 2001, 244 vd.). Çok az şey ileri sürse de karşılaştırılabilir tek tarihsel örnek olarak belki yukarıda sözü geçen Max Stirner'den ve onun "Der Einzige und sein Eigentum" adlı yapıtından söz edilebilir, ki bu yapıtta her türlü hukuk, devlet, cemaat ve ahlâk, bireyi baskı altına aldığı gerekçesiyle reddedilir. Yadsınamayacak gösterişine rağmen bu kuramın sahip olduğu en önemli soruna, yani siyasi olarak ciddiye alınması sorununa yukarıda değinildi.

Felsefi Anarşist: Bu anarşist için devletin gerekçelendirilmesinde kullanılan gerekçelerin kuramsal olarak incelenmesi ve bunların kuramsal olarak çürütülmesi çok önemlidir. Genellikle zekice yapılan bu tür eleştiriler, bize doğal gelen temel siyasi inançlara şüpheyle yaklaşmamızı ve farklı düşünenlere karşı daha dikkatli bir tavır almamızı sağlar. Ancak, felsefi anarşizm, kendi düşüncelerinden siyasal gerçeklik için hiçbir siyasi sonuç çıkartmamakla eleştirilir (Gans 1992, bak. Simmons 1996). Ayrıca Rousseau'nun siyasal görev konusundaki haklı gerekçesini gözönüne almazlar, Rousseau'ya göre vatandaşların devlete karşı değil karşılıklı olarak birbirlerine karşı görevleri bulunmaktadır. Rousseau'da siyasal bağımsızlık eşitlik ile korunmuştur ve herkes sadece kendisi hakkında karar verir (Pateman 1985, 149 vd.).

Elitist Anarşist:. Devlet, hukuk ve ahlâk alanındaki taleplerin, hatta kitle kültürünün kişisel özgürlüğünü tehdit ettiğini düşünür, ama kendisini şiddet kullanarak savunmaya kalkışmaz. Ernst Jünger'in *Waldgänger*'ini bunlar arasında sayabiliriz (Jünger 1998). Yakın geçmişte ise Richard Flathman, belirli bir liberalizm anlayışının ışığında, yani siyasi olarak doğru olanın az da olsa sınırları içinde görülebilecek *Reflections of a would-be anarchist* adlı yapı-

tında anarşiyi eşitlikçi, sosyal adalet yanlısı liberalizmin karşı tasarımı olarak yorumlar. Onun liberalizm anlayışına göre, insanların övülmesi gereken özelliği ahlâki erdem değil, Machiavelli'nin virtù diye adlandırdığı alicenaplık, kendi hayatını biçimlendirmedeki ustalık, Nietzsche'de olduğu gibi kendini aşma, Oakeshott'de olduğu gibi kendini gerçekleştirmedir, ki bu çoğunlukla yanlış anlamaya neden olacak şekilde "mükemmeliyetçilik" diye de adlandırılır (Flathman 1998, 13 vd., 42).

Flathman, klasik savunucusu Kant olan ve Rawls ile Habermas'ın günümüzdeki en önemli temsilcileri arasında yer aldığı "erdem liberalizmi" diye adlandırılan şeye karşı çıkar ve bunu cemaatçilikle aynı aileden görür (Flathman 1998, 9 vd.). Yoğun biçimde maddi eşitlik ve bunu sağlayan ve koruyan kurumlarla ilgilenen ve halk egemenliğini savunan bu liberalizme Flathman şüpheyle yaklaşır, çünkü bu Neo Kantizme özgü olduğuna inandığı güçlü tektipleştirici eğilimi, law and order düşünüş biçiminin öncüsü olarak görür (Flathman 1998, 38-39.). Azınlıkların kalıcı biçimde korunmasını ve doğru anlaşılan liberalizmin en önemli özelliği olarak liberalliğe, özgürlük anlayışına sahip çıkılmasını, böylece vatandaşlarının işlerine mümkün olduğunca az karışan bir devleti savunur (Flathman 1998, 19, 22, 25). Anarşiye duyulan sempati arttıkça erdem liberalizminden ya da eşitlikçi liberalizmden uzaklaşılması gerekir. Bu would-be anarchist ya da sözde anarşist, öznel olarak rahatsız olmasına rağmen değişik siyasal organizasyon biçimlerinde yaşayabilir, belki de en iyi şekilde demokraside yaşar. Ancak bu duruşta, Flathman tarafından istendiği gibi bir gelişim olanağı herkese sunulmaya çalışılıyorsa law and order düşünüş biçiminin neden suçlandığı belli değildir. Genel olarak burada siyasi bir duruştan ziyade birtakım siyasi kaygılarla davranmayı öngören bir yaşam anlayışı söz konusuymuş gibi görünmektedir.[3]

İktisadi Anarşist: Robert Nozick, David Friedman vb. yazarlarca temsil edilir ve elitist anarşistin ekonomiye indirgenmiş türüdür. Onun için önemli olan, devletin ekonomiye her türlü müdahalesine

3. Daha ayrıntılı bilgi için bak. Kaufmann 2003.

engel olmaktır. Sosyal devlet, yoksullar lehine yeniden dağıtım, dağıtımdaki her türlü adalet onun görüşüne göre iyi durumdakiler için angarya demektir (Nozick 1974, 232 vd., D.Friedman, 1995, 21 vd.). Yolları ve polisi bile özelleştirmenin daha ucuz ve iyi olacağına inanır. En çok kâr ilkesine göre çalışan özel polisin şantaja ve azınlıkların baskı altında tutulmasına eğilim duymayacağı görüşü, haraç mafyası ve paralı asker liderlerinin egemenliği ile yaşanan tecrübelerle ve şu basit düşünceyle çelişir: Bu tür bir şirketin bugünkü yöneticilerini doğruluk ve dürüstlüğün uzun vadede daha çok kazandıracağını düşünmeye zorlayan ne vardır? Bu nedenle bu sözde anarşizm, *beati possidentes**: Kişileri toplama paralı askerlerle ayrıcalık sahibi olmayanlardan korumaya yarar ancak.

Cemaat Anarşisti: (Michail Bakunin) Liberalizm tarafından bireye sağlanan ve bir sonraki bireyin sınırında biten özgürlüğe tamamen olumsuz, insanlar arasında nifak tohumları saçan bir özgürlük olarak bakar, hatta onu despotizmin bir diğer adı olarak görür (Bak. Berti 1998, 233 vd.). Özgürlüğün toplumsal anlaşma ile sabitlenme düşüncesi ise ona göre tamamen saçmadır. Bu anlayışta herkes diğerlerinden izole edilmiş ben olarak, ebediyete kadar ben olmayandan ayrılan mutlak tanrı olarak görülür. Bu tür bireyler arasında sadece hukuksal ilişkiler vardır, gelenek ve göreneklerden oluşan bir cemaat yoktur.

Bakunin'e göre pozitif ve anarşist özgürlük, tam olarak insanın kendisini, düşüncesini, dilini ve iradesini geliştirdiği cemaat içinde ve cemaat aracılığıyla insanca yeteneklerinin bütünüyle keyfini sürmesinden ibarettir. Bu özgürlük tamamen kolektiftir ve parçalanması onun ölümü demektir. Bakunin'in her erkek ve her kadın için öngördüğü mutlak ve eksiksiz özgürlük biçimi, Isaiah Berlin'in "Hegelci totaliter" şeklindeki Bakunin yorumunu Giampietro Berti'nin şiddetle reddetmesine yol açar.

Ancak, çalışmak ve çocukları yetiştirmek gibi görevler de bulunduğu gözönüne alındığında, görevlerini yapmayanlara ne olacağı belli değilken, "önder ne isterse emrettiği için herkes itaat eder"

* (Lat.) Sahip olanlar kutsanır. (ç.n.)

– Carl Schmitt'in daha sonra bambaşka bağlamlarda söylediği bir ifade – ama özellikle "çalışan bir kardeşinin kararsızlığı, zafiyeti, vurdumduymazlığı, ihmalkârlığı, isteksizliği ve dakik olmaması" onun onurunu zedeler, onu canlı bir adamdan cemaatten dışlanan ve mücadele edilen ölü bir adam haline getirir, (Bakunin 1972, 48) sözleri Bakunin'in düşüncesinin çekiciliğini oldukça azaltır ve dakik olmaması halinde en azından hayatının garanti olduğunu bildiği için insanın nifakçı hukuka severek razı olmasına yol açar. Cemaatin olumlu sonuçlarına ve bireylerin mutluluğu için vazgeçilmez olduğuna duyulan inanç, 20. yüzyılda "ari cemaat" kavramına dek uzanan değişik renkleriyle tanık olduğunuz kolektif terör nedeniyle çok ciddi bir sarsıntı geçirmiştir. İnsan, gelişimi için kendisi gibi olanlarla iletişim kurmaya tabii ki muhtaçtır. Siyasi kararların taşıyıcısı olarak özgür ve eşit insanlar cemaati şeklindeki Aristotelesçi ideal burada sunulan anarşizm modelinde de temel alınmaktadır. Öte yandan, cennet gibi bir cemaat bile kısa bir süre içinde totaliter teröre doğru, yani yeni bir hayalete, Stirner'in de haklı olarak eleştirdiği gibi yeni bir tanrıya doğru yozlaşabilir. Kolektifin bu tür girişimleri karşısında birey kurumsal olarak korunmalıdır. İleri sürülen "izolasyon" buna karşılık özgürlük haklarının zorunlu bir sonucu değildir. Başkalarının haklarına saygı duymak, onlara özen göstermeyi asla dışlamaz. Cemaat, ancak grup baskısı birey için teröre dönüştüğünde onun cemaatten kaçmasına olanak sağlıyorsa bireyin özgür gelişimine yapıcı bir katkıda bulunabilir.

Anarko-sendikacı: Özellikle 20. yüzyılın başlarında cemaat anarşistinin pratik siyaset alanında belli ölçülerde devamıdır. Bu duruş ilk başta Georges Sorel adıyla bağlantılıdır. Sorel'e göre (parlamenter) demokrasi "vicdansız para babalarının düşlerindeki bir sirktir" (Sorel 1981, 269). Sorel, şiddet içeren genel grevin sahip olduğu "ürkütücü" *efsane* ile "proletarya arasında onun sahip olduğu ... en değerli, en derin ve en heyecan verici duyguları" yaratmaya çalışır (agy 145). Bu duruşa karşı da şüpheler mevcuttur. Birincisi, eğer yapılabilirse, sadece özel durumlarda mümkün olmakla birlikte proletaryanın genel grevi ancak parlamenter demokrasiler-

de uygulanabilir. İkincisi, irrasyonel motiflerle "değerli" şiddet eylemlerine yöneltilen kitlelerin, bugüne dek yaşanan deneyimlerin gösterdiği üzere genellikle güçlüler yerine sosyal olarak daha *güçsüzlere* yönelik keyfi katliam girişimlerinde bulunmadan barış içinde birlikte yaşama nasıl geri dönecekleri belli değildir. Üçüncüsü, Sorel'in en tanınmış öğrencisinin Benito Mussolini olması da bir tesadüf değildir, Mussolini kendi faşist vizyonu için Sorel'in programında çok az değişiklik yapmıştır ve Sorel bugün bile Nouvelle Droite'nın en önemli figürüdür ve bunun ilk başta sahip olduğu sezgiyle, yani anarşizmle artık hiçbir ilişkisi kalmamıştır.

Bu "rekabet" ve geleneksel anarşizm konusunda günümüzde sürdürülen yetersiz tartışmanın entelektüel ilgiden kaynaklanması ve daha çok tarih yazımıyla ilgisi olması nedeniyle, burada savunulan anlayışın, egemenlik ve zorun ortadan kaldırılma talebi anlamında anarşizmin adına sahip çıkması yersiz değildir.

Aydınlanmış anarşi gerçekleşmesi mümkün bir ütopya mıdır?

Elinizdeki kitap, insanların her tür zordan arınmış olarak ve barışçı bir şekilde birlikte yaşamaları ve hem kendilerinin hem de cemaatin mükemmele erişmesi için gösterecekleri çabanın daha uzunca bir süre devam edeceği düşüncesine dayanmaktadır. Dışsal zorun yerine içsel zorun konması da oldukça zor ulaşılacak bir hedeftir. Ama bu, hiçbir zaman ulaşılamayacak bile olsa ona adım adım yaklaşılmasını dışlamaz. Eğer böyle bir yakınlaşma mümkünse, aydınlanmış anarşi gerçekleşmesi mümkün bir hedeftir.

Böyle bir yakınlaşmanın neden mümkün olduğunu açıklamak için, Kant'ın *Zum ewigen Frieden* (Ebedi Adalet Üzerine) yazısındaki "sanatçı" doğanın neden barış garantisi olduğunu gerekçelendiriş biçimini anımsatmak isterim: Hukukun oluşturulması sırasında doğa, akılcı, ama çaresiz iradenin "tam da bencil eğilimleri nedeniyle yardımına gelir" (Akademie baskısı, VIII, 366). Adam Smith'in *invisible hand* kuramıyla olan bazı paralelliklerin açıkça

görüldüğü Kant'ın bu yaklaşımına göre, bir halk için devlet kurma sorunu sadece akla sahip olmaları koşuluyla şeytanlardan oluşan bir halk tarafından bile çözülebilir (agy).

Kant'ın tezini şöyle bir iddia ile devam ettirmek istiyorum: Burada savunulduğu şekilde hukuk devletinin indirgenmesiyle gerçekleşecek devletin ortadan kalkması sorunu da bu şeytanlar tarafından çözülebilir. "Güzel gelenek" ve dürüstlük olarak tanımlanan birçok davranış biçimi, akılcı şeytanlar tarafından da beklenebilmesine, davranışları düzenleyen bir araç olarak Christian Thomasius'un Decorum öğretisi örnek gösterilebilir (Bak. Kühnel 2001). Bu öğretiye göre, özellikle davranış kuralları, ama diğer daha az resmi davranış düzenlemeleri de insanların tamamen kendi çıkarlarına dayalı sosyal kabul görme istekleri nedeniyle onların doğrudan zor olmaksızın istenen sosyal davranışlara önemli ölçüde yaklaşmasını sağlar. Ancak, "güzel gelenekler"den bazıları sürekli olarak yeniden gözden geçirilmelidir.

Yine de bu teze karşılık, insanların akılcı biçimde çıkarları doğrultusunda hareket etmedikleri, kör bir tutkuyla ya da dinsel körleşmeyle davrandıkları ileri sürülmektedir. Akılcı şeytanlardan farklı olarak, insanlar tekrar tekrar akli melekeleri hakkında kuşkuya düşmemizi sağlayacak şeyler yaparlar. İnsani kötülüğünü animalist saldırganlığa indirgemek, onu basitleştirmek ve zararsızlaştırmak anlamına gelirken, insanlara uzun vadeli çıkarlarını takip edebilme yeteneği tanımak da yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Machiavelli'ye göre, insanın *ambizione* diye adlandırdığı temel özelliğinin laneti, anlık çıkarı uğruna kendisi için en iyi olacak şeyden uzaklaşmasına neden olabilmesinde yatmaktadır (Machiavelli 1992, 983 vd.). Akılcı şeytanlar için de yabancı olan şey, insanların dinsel, ırkçı ve diğer tür demagoglar tarafından kandırılabilir, fanatikliğe sürüklenebilir olmasıdır.

Genel olarak kabul edilebilecek bir kamu hukukunun kurulması ve zorun giderek azalacağı umudunun gerçekçi olup olmadığına işte bu çerçevede karar verilmek istendiğinde, körleşmeye ve hırsa karşı çıkmanın insana ne gibi şanslar sunacağı üzerinde düşünülmelidir. Savaş ve riskten çok barış ve güvenliğe eğilimli, uzun va-

deli bu öz çıkar, dini ve ırkçı fanatizme, aşırı ve kısa vadeli tutkuya, tabii ki özellikle açgözlülüğe ve kıskançlığa karşı kendisini kabul ettirebilecek midir ya da bunlar tüm değer *ve* amaç rasyonelliğe karşılık insanlığı yıkıma sürükleyip en azından sert önlemlerin birçok insana sürekli olarak normal gelmesini sağlayacak, hatta savaşları meşru mu kılacaktır? Yine de öz çıkarın avantajı ve uzun vadede baskın olmasının göstergesi, nesnesinin evrenselliği, sürekliliği ve tahmin edilebilir olmasında yatmaktadır, çünkü diğer duygusal dürtüler doğaları gereği insanları ancak kısa bir süre için etkisi altına alabilir.

Bu nedenle siyaset alanında Kant tarafından vurgulanan karnıyoyu ilkesi, hem kısa vadeli çıkar arayışına, hem körleşmeye, hem de aşırı tutkuların esiri olmaya, her zaman güvenilir olmasa bile belirli sınırlar getirdiği için oldukça önemlidir. Buna karşılık gerek bireyin gerek siyasi cemaatin selameti doğrultusunda gösterilecek makul bir çaba, bütün insanlar tarafından akılla kabul edilebilir ve edilmelidir.

Liberal toplumların burada çizilen anarşi doğrultusunda geliştiğine ya da insanların dünya barışı doğrultusunda ilerlediğine dair herhangi bir kanıt bulunmadığı gibi bunun tersi bir gelişmeye dair de herhangi bir kanıt yoktur. Pauline Kleingeld'in gösterdiği gibi, Kant'ta bir şeyin ne varlığı ne de karşıtı kanıtlanamıyorsa, ki bizim örneğimizde dünya barışına ya da zordan arınmış topluma doğru tarihsel bir gelişim sözkonusudur, "akla gereksinim hakkı" kabul edilmektedir. Bu da bize bu hedefe ulaşmaya izin vermekte, hatta bunu bir görev olarak kavrama olanağı sunmaktadır (Kleingeld 1995, 93-94, bak. Mohrs 30). Kanımca Kant'la beraber (çok belirgin) öz çıkarın, körleşme ve salt hırsa görece baskınlığı nedeniyle, sürekli tehdit altında olsa dahi olumluya doğru az da olsa bir eğilim tespit edebiliriz. Ne olursa olsun bu küçük avantajın bile aydınlanmış anarşinin, gerçekleşmesi için çalışılacak bir ütopya olduğunu göstermeye yeterli olduğuna inanıyorum.

Kitabımın Türkçe baskının gerçekleşmesini sağlayan Ayrıntı Yayınları'na, çevirmen Yakup Coşar'a ve editör Dr. Ender Ateşman'a içten teşekkürlerimle.

Erlangen, Eylül 2003
(Çev. E. Ateşman)

KAYNAKÇA

Michail Bakunin, "Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution" (GW I, 5-72) Aynı yazar: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, Frankfurt/M. u.a, 1972, 215-291.* Aynı yazar, "Staatlichkeit und Anarchie", agy, 417-635.

Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Bari/Roma 1998

Richard E. Flathman, *Reflections of a Would-Be Anarchist. Ideals and Institutions of Liberalism*, Minneapolis/London 1998

David Friedman, *The Machinery of Freedom*, La Salle/Ill. 21995

Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge 1992

Thomas F. Green, *Voices. The Educational Formation of Conscience*, Notre Dame 1999

Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1987

Ernst Jünger, *Der Waldgang*, Stuttgart 101998

Matthias Kaufmann, *Aufgeklärte Anarchie als verbleibende Utopie*, Martin Kühnel/ Walter Reese-Schäfer/Axel Rüdiger (Hg.), *Modell und Wirklichkeit. Anspruch und Wirkung politisches Denkens*, Halle 2001.

Matthias Kaufmann, *Anarchie als Irritation und als Regulativ der parlamentarischen Demokratie*, John Pattillo-Hess (Hg.), *Die parlamentarische Demokratie und ihre Feinde*, Wien 2002.

Matthias Kaufmann, *Anarchie als natürliches Ziel des egalitären Liberalismus*, Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Freiheit, Gleichheit, Autonomie*, Wien/ München/Berlin 2003, 190-211

Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995

Martin Kühnel, *Das politische Denken von Christian Thomasius*, Berlin 2001

Niccolò Machiavelli, "I Capitoli: Dell' Ambizione", *Tutte le opere*, Firenze 1992

Thomas Mohrs, "Kant's Philosophy of History from an Evolutionary Point of View", *Evolution and Cognition*, 5, 1999, S. 24-32

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974

Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley, CA 1985

Dietmar von der Pfordten, *Rechtsethik*, München 2001

Richard Saage, *Gibt es einen anarchistischen Diskurs in der klassischen Utopietradition?* Aynı yazar, *Das Ende der politischen Utopie?* Frankfurt a.M. 1990, 26-45.

Richard Saage, *Vermessungen des Nirgendwo: Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*, Darmstadt 1994

John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton 1992

John Simmons, *Philosophical Anarchism*, J.T.Sanders/J.Narveson (Hg.), *For and Against the State*, Boston & London 1996, 19-39

Georges Sorel, *Über die Gewalt (Réflexion sur la violence, 1905)*, Frankfurt/M. 1981

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum (1845)*, Stuttgart 1972

Önsöz ve teşekkür

Liberalizm, perspektif yoksunluğu, hedefsizlik, entelektüel adamsendecilik, ama aynı zamanda emperyalist tutumlarla suçlanır. Politik felsefeye bu giriş eseri, liberalizmle Aristoteles geleneğinin devamı olan politik düşünce arasında, hem politik cemaatin hem de bunun içinde yaşayan insanların gelişmesinin bir hedefi olarak, uygun bir bağlantının nasıl kurulabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Liberal toplumların olasılıkla hiçbir zaman ulaşamadan izledikleri ya da izlemeleri gereken hedef, tekil bireylere bireysel mükemmelleşme şansını ve görevini veren, zora dayanmayan, destekleyici bir politik topluluktur. Burada, böyle bir hedefe kendiliğinden ya da aydınlanma döneminde ortaya çıkan modern devletin zorla yı-

kılmasıyla değil, sadece bu devletin yeniden şekillendirilmesi, insanileştirilmesi ve zamanla küçültülmesi ile yaklaşılabileceği fikrini göz önünde tutmak gerekmektedir. Bu nedenle burada aydınlanmış anarşiden söz edilmektedir.

Bu çalışmanın yayınlanmasına imkân vermesinden dolayı Akademi Yayınevi'ne, böyle bir çalışmayı yapmaya teşvik ettiği için de *Edition Philosphie* dizisinin sorumlusu Wilhelm Vossenkuhl'a teşekkür ediyorum. Onun dışında çalışmanın taslaklarını okuyup eleştiren ve değerli önerilerde bulunan Alexander Aichele'ye (Halle), Hanno Birken-Bertsch'e (Magdeburg), Ekkehard Schaffer'a (Halle), Walter Zitterbarth'a (Marburg) ve özellikle Manfred Riedel'e (Halle) ve Ken Westphal'e (Durham/New Hampshire) teşekkür ediyorum. Pier Bierbach'a, Sigrun Rössler ve Thomas Wenzel'e redaksiyon sürecindeki yardımları için teşekkürler.

Bu kitabın ortaya çıktığı manevi ve duygusal atmosferi Simon, David ve Elena ile birlikte Dagî'ye borçluyum. Kitabı onlara adıyorum.

Giriş:
Neden aydınlanmış anarşi?

Aydınlanmış anarşi nedir?

Anarşist bir şekilde hayalcidir. Kendilerini gerçekçi, pratikçi ve hele de politik düşünür olarak adlandıranların anarşistler konusundaki değerlendirmelerinin en yumuşak biçimi budur. Bu yaklaşıma göre anarşist müphem, çelişkili, her halükarda da dünyanın haldeki durumuyla uzaktan yakından ilgisi olmayan, zorsuz, şiddetten arınmış ve dertsiz bir birlikte yaşam hayali peşindedir. Daha katı değerlendirmelerde anarşist, garip fantazileri için vicdan azabı duymadan insanları yaralayan ya da öldüren sorumsuz bir fanatik olarak görülür. Anarşistin bunlara uygun örneklerinin gerçekten de varolduğu gözönünde tutulursa iki değerlendirme de yanlış değildir.

Yanlış olan bununla meselenin halledilmiş olduğunu varsaymaktır. Öte yandan en azından belli bir zaman diliminde uygulanan anarşist yaşamın farklı biçimlerinin geniş bir yelpazesi de vardı. Kropotkin'in çok etkilendiği Leman gölü kıyısındaki saatçiler, yüzyılın sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nde şekillenen anarşist komünler ve de en ünlüleri A.S. Neills'in "Summerhill" okulu olan pedagojik modeller bunlar arasındadır. Afrika'da hâlâ rastlanan, avcılık ve toplayıcılık çağlarında dünya çapında yaygın olan "akephal", yani yoğunlaşmış iktidar erkinin mevcut olmadığı topluluklarda da insan yaşamının anarşist biçimlenişinin örneklerine rastlanmaktadır.

Buna ek olarak Max Stirner'in egomaniye varan bireyciliğinden, Bakunin'in gene o derece radikal toplum tasarımına, mutlak pasifist yaklaşımlardan Goerge Sorel'de olduğu gibi ciddi düzeyde şiddete hazır yaklaşımlara, sadece son birkaç on yıl içinde bile David Friedman ve Robert Nozick'de olduğu gibi, devlete yönelik radikal kapitalist suçlamalardan Michale Taylor'da olduğu gibi dar cemaatlerle sınırlanmış yaklaşımlara kadar çok sayıda anarşist teori mevcuttur. Anarşist teorinin ve anarşist hareketlerin tarihi çok katmanlı ve göz alıcıdır. [1]

Ancak çalışmamızın konusu bu tarih olmayacak. Gerçi tanıtlama sürecinde anarşist düşüncenin birkaç tipi anlatılıp, tartışılacaktır; ancak incelemenin odağı aşağıda açıklanacak çok sayıdaki diğer politik felsefi doğrultular için de geçerli olmak üzere filolojik-tarihsel değildir. Burada söz konusu olan daha çok belirli sistematik tutumları ve farklı yaklaşımların temsilcilerini sunmaktır. Bu da

1. 1914'e kadarki dönem için Max Nettlau'nun beş ciltlik *Geschichte der Anarchie* adlı eserine bakınız. (I-III cilt: Glashütten/Taunus 1972, cilt IV-V:Vaduz 1981, 84). Nettlau (1965-1994) üzerine bkz. Manfred Burazerovic'in derlediği *Max Nettlau. Der lange Weg zur Freiheit*, Berlin1996. Anarşizm konusunda giriş için bkz. Hans Diefenbacher (derl.), *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*, Darmstadt 1996. Ayrıca Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie.Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentäeren Gesellschaften Afrikas*, Frankfurt/M 1994, David Friedman, *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism*, La Salle/III. 1989, Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge 1982.

amaca en uygun biçimde bu yaklaşımları zaten adıyla anıldıkları felsefecilerle bağlantılandırarak yapılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, geleneksel politik teori ile bağdaştırılıp, onun ölçütleriyle değerlendirilebilen, ancak bu teoriye de indirgenemeyecek dinamik bir boyut katan bir anarşi kavramı geliştirmektir. Bu boyut, iyi niyetli bir yaklaşımla ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın anarşizm teorilerinden çıkarılabilecek bazı temel sezgileri günümüzün politik tartışması için kullanılabilir hale getirmelidir.

Anarşist sezgiler, bir yandan elde edilenlere yönelik tüm hayranlığa rağmen, aydınlanmadan başlayarak ondokuzuncu ve yirminci yüzyıla kadar oluşan devlet organizasyonunun biçimine ilişkin varolmaya devam eden huzursuzluğu adlandırdıkları için, ayrıca bu kısmen de olsa memnun edici olmayan durumdan belli belirsiz de olsa bir çıkış yolu tasarımı ima ettikleri için önemlidirler. Öte yandan bu sezgiler, anarşist olsun olmasın tüm sosyal ütopyaların zaman zaman mustarip oldukları ontolojik, bilgikuramsal ya da diğer sistematik prototiplere şimdilik tabi değildirler. Bu sezgileri akla yakın bulmak için soyut özlerin varlığı ya da yokluğu, bilincin ideolojik körleşmesi, ruh ve madde arasındaki ilişki ya da altyapı ve üstyapı konusunda bir fikir sahibi olmak gerekmez.

Sezgiler müphem bir şekilde de olsa birinci olarak, tek tek insanların istemedikleri şeylere zorlanmalarındansa gönüllü ve istekle işbirliği yapmalarının bir şekilde daha iyi olduğunu ifade etmektedirler. İkinci olarak insani ortak yaşamın, baskı ve sömürü değil, esenlik ve işbirliği yaratabileceğini ve yaratması gerektiğini söylemektedirler. Üçüncü olarak bu iki unsurun esas olarak birbiriyle uyum halinde olduğunu ve bunların gerçekleştirilmesinin imkânsız bir hedef ve sapık bir ütopya olmadığını söylerler. Çok basit gibi görünse bile bu sezgiler, politik gelişmenin zeminini oluşturabilecek bir hedefi tanımlamaktadırlar.

Tabii ki bu sezgilerle Otfried Höffe'nin bireye her türlü müdahaleyi reddeden *radikal* anarşistler, sosyal müdahaleyi kabul eden, ancak her tür devlet zorunu reddeden *katı* anarşistler ve devlet zorunu olabilen en dar sınırlarda tutmaya çalışan *ılımlı* anarşistler ta-

nımlaması arasında karşılıklı ilişkiler vardır.[2] Ancak burada devletin gerekçelendirmesinde bu sınıflandırmaya uygun bir derecelendirilme kabul edilmemektedir. Bireyci, Höffe'nin tanımlamasındaki anlamda radikal bir anarşistin, totaliter olarak algılanan geleneksel-ahlâkçı ve ilk bakışta kayırıcı bir toplumsal ilişki ağındansa, devletçi bir zor sistemine razı olması pekâlâ mümkündür.

Peki bu türden anarşist sezgiler politik felsefe geleneğiyle nasıl bağdaştırılabilir? Anarşist düşünceyi 'klasik' politik felsefeye katmayı ve onun politik perspektifinin bir parçası yapmayı hedefleyen çabası ile elinizdeki çalışma, politik kavrayışlarına kısmi yakınlığına rağmen, Anglosakson dil dünyasında son yıllarda *felsefi anarşizm* olarak sunulan ve her tür devlet egemenliğini ya da sadece günümüzdeki devlet egemenliğini, ortadan kaldırılması yolundaki adımlara katılmaksızın, genel olarak gayri meşru sayan anlayıştan farklıdır.[3]

Politik teori açısından önemli olan bir anarşizm kavramının keşfi yolunda tayin edici önemde bir vurgu –şaşırtıcı da gelse– Kant'ta bulunmaktadır. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" adlı eserinin sonuna doğru Kant özgürlükle yasa arasındaki ilişkiyi "burjuva yasamasının etrafında döndüğü iki dayanma noktası" olarak ele alır ve şiddetin "sonuncusunun (yasanın ç.n) boş bir tavsiye değil, gerçekten etkili olması için" (AA VII 330)[4] gerekli olduğunu söyler.

Kant bu üç unsur arasında dört olası birleşim görmektedir: Şiddetsiz yasa ve özgürlük (anarşi), özgürlüksüz yasa ve şiddet (despotizm), özgürlüksüz ve yasasız şiddet (barbarlık) ve yasa ve

2. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat,* Frankfurt/M. 1987, 212 vd.

3. John Simmons. *(1996). Philosophical Anarchism.* John T. Sanders / Jan Narveson (der.), *For and Against the State,* Lanham (Marzland) (s. 19-39). John Simmons'un bu tanımına ek olarak, şimdilerde çok canlı biçimde sürdürülen bu tartışma için ayrıca yukarıdaki derlemedeki Leslie Green, Gregory Kavka vd. yazılarına, ayrıca John Simmons'un *On the Edge of Anarchy (Princeton 1993)* ve Chaim Gans'ın "politik anarşizm" kavramına kaynaklık eden eleştirel yaklaşımın sergilendiği *Philosophical Anarchism and Political Disobedience,* Cambridge 1992, adlı eserine bakınız.

4. Tüm Kant alıntıları başka bir not düşülmemişse Akademie baskısının ciltlerine ve sayfa numaralarına göredir.

özgürlükle beraber şiddet (cumhuriyet). Burada ilginç olan, kombinasyon kurallarına göre mümkün olan ancak Kant'ın "atladığı" dört olası kombinasyondan arta kalan diğer ikisinin de rahatlıkla anarşi kavramıyla ilişkilendirilebilecek olmalarıdır. Anarşi karşıtları örneğin anarşiyi Kant tarafından barbarlık olarak tanımlanan doğal durumun Hobbes'çu tasarımında olduğu gibi özgürlüğün ve yasanın tanınmadığı şiddet durumu olarak tanımlamazlarsa, en azından yasasız şiddet ve özgürlük olarak tanımlayacaklardır. Max Stirner türünden anarşizm savunucuları ise bunu yasanın ve şiddetin olmadığı bir özgürlük durumu olarak niteleyeceklerdir.

Kant düzenlenmiş, aynı zamanda özgür insani birlikte yaşam olarak anarşinin yeniçağ politik felsefesindeki ilk olumlu tiplemelerinden birini vermektedir. Onun bu tiplemesi ile anarşist düşünceyi konu edinen bir politik teori çerçevesinde incelenmesi gereken şeylerin önemli bir kısmına sistematik olarak değinilmektedir:

Değinilen birinci soru, anarşist birlikte yaşamın *yasalara* gereksinimi ne kadardır sorusudur? İnsani yaşam için zorunlu olan planlanabilirliği sağlamak amacıyla, diğer insanların belli ölçüde öngörülebilir biçimde davranmaları güvence altına alınmalıdır. Bu, yasalar ve sosyal düzenlemenin ahlâki kanaatler gibi diğer biçimleriyle üstlenilen, Husserl'a göre tüm yaşamın üzerine oturduğu, belli ölçüde tümevarımın sosyal karşılığı olarak tanımlanabilecek olan ödevdir. Tümevarım ilkesine dayanarak, doğa olaylarının kendilerini öngörülebilir biçimde tekrar etmesini (örneğin günlerin ve mevsimlerin değişmesi) kabul etmeye benzer biçimde, ahlâki ilkelere, yasalara ve sosyal düzenlemenin diğer biçimlerine uymaları kaydıyla, diğer insanların davranışlarına da güvenebiliriz. Sosyal düzenlemenin bu fonksiyonuna en azından İskoç aydınlanmasından beri sürekli vurgu yapılmaktadır. Bu tür düzenlemelerden tümüyle vazgeçilip geçilemeyeceğinden çok, burada belki bunların ortaya çıkış biçimleri, yani yasaların yukarıdakilerin diktesi mi, yoksa gönüllü anlaşmalar mı olduğu sorusu daha önemlidir.

Ancak Kant ikinci olarak her tür anarşist teorinin sorununu, yani yasanın "şiddet" olmaksızın, başka bir deyişle zor olmaksızın nasıl etkili olacağı sorununu söz konusu etmektedir. Bunun (bu so-

runun, ç.n) "devrimden sonra" proletarya diktatörlüğü ile, başka bir ara dönemden geçerek ya da ara dönemsiz, kendiliğinden ortadan kalkacağının kabulü de kontrol edilemez bir şiddetin benimsenmesi de aynı ölçüde sorunludur. Anarşiyi yalnızca şiddet yoğunlaşmasının yokluğu olarak tanımlamak (M. Taylor 1982 7) bana ancak sınırlı biçimde elverişli görünüyor; çünkü merkezi olmayan, görünmeyen bir baskı da birey açısından ciddi bir yük anlamına gelebilir.

Anarşist bir teori tam da zor sorunu ile, zorun gerekliliği, haklılığı ve sınırlanması sorularıyla, yani aydınlanmanın politik felsefesinin temel bir konusu ile öncelikle ilgilenmek zorundadır. Aydınlanma geleneği ile olan bu bağlantı ve de bu zorluğun kolay bir çözümünün de görünürde olmadığının bilgisi dolayısıyla burada *aydınlanmış* anarşiden söz edilmektedir. Bu, uygulamadaki tüm teorik ve pratik sorunları görmesine rağmen asli anarşist sezgiye sahip çıkan ve bu doğrultudaki adımları mümkün kılacak kurumları rasyonel bir biçimde arayan bir çaba olarak vasıflandırılabilir.

Bu adımları betimlenebilir kılmak için –paradoks gibi görünse bile– öncelikle zorun incelemenin merkezine oturtulması gerekmektedir: Zor gerekli midir, neden gereklidir, kim tarafından ve nasıl kullanılabilir, sınırları nedir ve de adım adım sınırlandırılması nasıl mümkündür? Böylece çalışmanın tanıtlama seyri özetlenmiş bulunmaktadır. Şimdi sıra bunun ayrıntılarıyla sunumundadır.

Anarşizm ve politik felsefe

Aquinolu Thomas, *Summa Theologiae* adlı eserinde yasayı, herkesin refahına ve böylelikle de iyi tanzim edilmiş cemaatin parçaları olarak kişilerin selametine hizmet eden, insan davranışlarının akıldan çıkarsanmış (akla uygun) bir ölçütü olarak açıklar (Iallae, qu. art. 1-4). Bu nedenle yasa koyucu işlevini "ya bir küme ya da küme selametine özen gösteren kamusal bir kişi" yerine getirir (90 art. 3 co.). Bu görevin yerine getirilebilmesi yasanın ilanını gerektirir. Thomas bu nedenle yasayı "cemaatten sorumlu kişi tarafından

ilan edilen, aklın genel selametin hizmetine sunulması" olarak tanımlar. (quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata, 90 art. 4 co.).[5]

Bu tanımda bugünkü ölçülere göre çarpıcı olan, ceza tehdidinin, zorun ve tahakkümün temel sistematik bir rol değil, olsa olsa ikinci dereceden bir rol oynamalarıdır. Ceza daha sonra yasanın etkileri arasında sayılmaktadır (qu. 92 art. 2 co., ad 4), zor ise öncelikle genç insanların uyarılarla uygunsuz eğlencelerden alıkonamayacakları ve erdem yoluna getirilemeyecekleri ile gerekçelendirilmektedir (95 art. 1 co.). Bir karşılaştırma yapılacak olursa, örneğin Kant'ın *Törelerin Metafiziği* adlı eserindeki hukuk öğretisinde "katı anlamda hukuk" zorlama yetkisiyle eş görülür (Giriş, Md. E, AA VI 232). 19. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan Avrupa modern hukuk biliminin oluşması sürecinde, egemen olan devletçi pozitivizmin farklı değişkeleri açısından, örneğin en provokatif biçimiyle John Austin'de, yasa, egemenin yaptırımlarla desteklenmiş emrinden *başka bir şey değildi*.[6]

Ortaçağa yaklaşımı eleştirel de romantik süslemelere varan bir olumlama da olsa bugün kimse, bu dönemin insanlara zorun uygulanmadığı bir dönem olduğunu varsaymıyor. Zor konusu Aquinolu Thomas'ın yasa tanımlamasında geçmiyorsa, olasılıkla bu suçluların yasalara göre cezalandırılmalarının "cemaatin selametinden sorumlu olma", *curam communitatis habere* başlığı altında sayılmasındandır. Politik teorisinde, zor unsurunu dikkate almadığı, olsa olsa zımnen varsaydığı şeklinde eleştirilen Aristoteles felsefesinin etkisi de belirli bir rol oynuyor olmalıdır.[7] Gerçekten de zor, Aristoteles'den Thomas'a ve erken yeniçağa kadar teorik bir sorun

5. Aquinolu Thomas, *Summa Theologiae,* İkinci bölümün birinci kısmı (prima secundae), Soru 90, madde 1.4. co. yazının ana bölümü, örneğin ad 4, dördüncü karşı tezin yanıtı anlamına gelir.

6. Walter Ott, *Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus,* Berlin 21992, böl. 1, Mathias Kaufmann, *Rechtsphilosophie,* Freiburg/München 1996, 147 vd.

7. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlelgung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat,* Frankfurt/M. 1987, 276 vd. Thomas'da yasanın tanımında cezadan söz edilmemesi, bu tanımın sadece insani yasalar açısından değil, Tanrı'nın lex aeterna aracılığıyla dünyayı yönetmesi açısından da geçerli ol-

olmaktan çok doğal bir şey olarak görülmektedir. Yoğun tartışmaların konusu olan sadece despotun uyguladığı zordur.

Thomas Hobbes'den başlayarak yeni çağın politik felsefesinin temel bir başarısı tam da, doğrudan zoru, despotik olup olmamasından bağımsız olarak, her politik organizasyonun daimi bir parçası olarak söz konusu etmesinde yatmaktadır. Teorilerde, örneğin Austin'in teorisinde olduğu gibi –Hart'ın eleştirdiği gibi– hukukun geçici çözümünün onun tanımlayıcı kavramı yapıldığı olmuştur. Öte yandan, ancak böylelikle zorun meşruiyetinin sorgulanması, meşruiyet sorunlarının adlandırılması ve zorun sınırlanabilir, kıyaslanabilir kılınması kaçınılmaz hale geldi. Bu şekilde, deyim yerindeyse çıkarsama yoluyla bir yandan egemenlikten arınmışlık talebi tam anlamıyla gündeme getirilirken, öte yandan bunun hangi –olasılıkla yerine getirilemez– koşullara bağlı olduğu, böyle bir hedefe kısmen de olsa mümkün olduğu kadar yaklaşmak için araçların oluşturulabileceği açığa çıktı.

Çalışmanın birinci bölümünde bu nedenle yeni çağın politik felsefesinin bu ana olgusu konu edinilmekte, haklı gösterme yolundaki çeşitli çabalar tanıtılmakta ve tutarlılıkları açısından değerlendirilmektedir. Burada tabii antropoloji temel bir rol oynamaktadır. Yeni çağ açısından tipik olarak değerlendirilebilecek ve insanın sorumlu doğasıyla temellendirilen, herkesin herkese karşı olduğu biçimindeki savaş vizyonundan yola çıkarak, insan doğasının bu betimlemesinin doğru olup olmadığının, eğer doğruysa, bu doğanın yakın bir gelecekte değişip değişmeyeceğinin tartışılması gerekecektir. Sonuç olarak da devletin kullandığı zorun gerekliliğini tartışması açısından antropolojik araştırmaların sonuçlarının ne kadar açıklayıcı olduklarının sorulması gerekmektedir.

Bu çerçevede yeni çağda zorun haklılığı tartışmasında ve aynı zamanda bunun sınırlanması analizinde sıkça başvurulan aracın, yani sözleşme modelinin de incelenmesi gerekmektedir. Bunun dışında insanların devlete itaat etmeleri yolunda ahlâki ya da doğal

---

ması gerektiğiyle ilgili olabilir. Konuyla ilgili bkz. Thomas Nisters, *Mensch und Natur als Subjekte der Lex aeterna,* Zimmermann/Speer, *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediavelia 21/2), Berlin 1991, 622-644 (içinde).

hukuktan kaynaklanan bir sorumlulukları olduğu yolunda sürekli ortaya atılan tespit dikkate alınarak, ahlâkın kendisiyle birlikte insanların bir baskı aracının ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı sorulacaktır (Bölüm 1).

Yeni çağın zoru gerekçelendirmesi esas olarak –Thomas Hobbes'un doğa bilimlerinin yöntemine dayalı açıklamalarına göre– devletin kendi atomlarına, yani tekil bireylere bölünmesi yolundaki soyutlayıcı, varsayımsal parçalanmasına dayanıyor. Bunlar politik teoriyi ilgilendiren özellikleri açısından incelenmekte ve toplum bu özellikler dikkate alınarak yeniden kurulmaktadır. Ancak insanların birbirlerinden izole varlıklar olarak değerlendirilmeleri kabul edilemez görüldüğü için bu yönteme karşı çıkılmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde buna uygun olarak insanın hep sosyal olduğuna, doğası itibari ile sosyal bir varlık olduğuna ve emsalsiz kimliğini içinden çıktığı bu özel sosyal durumdan aldığına dikkat çekilecek. Özerklikten bireyci ahlâkın ve politik teorinin temelinden söz edebilmek için, kendini ancak oldukça somut koşullarda geliştirebilen bir benlikten yola çıkılmalıdır.

Ayrıca insan, zayıflığı nedeniyle bireyci özerkliği hedefleyen sabitlenmiş ahlâkilik açısından kavranması zor meziyetler olan dayanışmaya ve cemaat duygusuna muhtaçtır. Aydınlanmacı Minimal moral açısından bu tür şeyler ilk bakışta "süper erogatorik", yani övgüye değer ancak, hakkaniyetle istenebileceğin ötesinde şeylerdir. Bir politik cemaatin varolmaya devam etmesi için bu çok yetersiz kalabilir.

Ayrıca aydınlanma döneminde politik toplumun araştırıldığı rasyonellik ölçütleri de zamanın dönüşümünden tümüyle bağımsız olmaktan çok olumsaldır. Daha ötesi bu olgu içinde bizim bilme yetimizin, zorun bir biçimi olarak da görülebilecek sınırlılığı da saklıdır. Bu bilgikuramsal soruna burada çok kısa değinilecektir, çünkü açık rasyonellik tasarımı açısından bilginin sonsuzluğu ve kültürel bağımsızlığı iddialarının zaten belli sınırları bulunmaktadır. Diğer noktalardaki tanıtlama insanın sosyal doğasının zor politik sorununa çözüm getirmediği, tersine onu daha ağırlaştırdığı yolundadır. Çünkü bazan dayanışma zorunluluğu ortaya çıkabilir. Da-

ha ötesi insanların cemaat içinde yaşamaları gerçeği bile tek başına, birçok bireyin zor olarak algıladıkları belirli sınırlamalar getirmektedir. Aydınlanmış anarşi devletin tahakkümünün yanı sıra sosyal baskının diğer biçimlerini de birey açısından tahammül edilebilir düzeyde sınırlandırmalıdır (Bölüm II).

Zorun ilk bakışta belli ölçüde kaçınılmazlığı söz konusu ise, bunun bir melanet olduğu ortak kabulünden yola çıkarak, sınırlanması için çaba harcamak gerekir. Bu öncelikle zor kullanma hakkı verilen insan ve çevre sayısının, bunlara zor kullanma hakkı verme gerekçelerinin ve kullanacakları araçların sınırlanmasıyla olur. Böylelikle geleneksel olarak egemenlik, meşruiyet, vergilendirme ve ceza başlıkları altında incelenen konulara ulaşılmaktadır.

Halk egemenliğinden, öncelikle alışılmış biçimde iktidar ve şiddetin kullanılmasının haklı gösterildiği geleneksel yetki verme yöntemlerinin bazılarının dışlanmasının anlaşılabileceği görülmektedir. Halk egemenliğinin bu yorumunun bugün kabul görecek ve burada hiyerarşik bir düzende sunulan meşru kılma süreçleriyle bağlantılandırılması gerekmektedir. Muhataplarının onayı burada özel bir rol oynadığı için ve bu da çoğunluk kararlarına bağlandığı için, ilgimiz çoğunluk kararlarının haklılığı ve sınırları konularına yönelik olacaktır. Daha ötesi devlet otoritelerinin meşru olmayan bir biçimde zor kullanmaları durumunda ne yapmak gerektiği de tartışılmak durumundadır.

Ayrıntılı bir vergilendirme teorisi geliştirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle burada birkaç ilkesel saptama ile yetinilmektedir. Hukuki zorun ikinci yöntemi olan ceza farklı kriterlere göre gerekçelendirilip, ölçülebilir. Burada önleme ve bedel ödemenin özel bir bağlantısından söz edilecek ve cezalandırmanın başkalarının bedensel ve ruhsal bütünlüklerini zedelemesinin önlenmesini sağlayacak boyutta sınırlanması savunulacak (Bölüm III).

Cemaat, birey açısından teorik ve pratik belirleyici rolü, örgütlenme biçimi, devlet zorunun meşruiyeti ve yöntemi gibi unsurları ile çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinin odağına alındıktan sonra, dördüncü bölümde tekrar birinci bölümdeki perspektife dö-

nülerek meşru bir egemenlikten söz edilebilmesi için bireye ne tür hakların verilmesi gerektiği araştırılacaktır. Bu bağlamda özellikle özgürlük ve eşitlik hakları özel bir rol oynamaktadır. Burada politik felsefe açısından önemli olduğu anlamda özgürlük ve eşitliğin hiçbir şekilde birbirlerini dışlamadıkları, tersine birbirlerine bağımlı oldukları görülecektir. Doğal bir mülkiyet hakkının olup olmadığı sorusunda mülkiyet burada dar anlamıyla uzlaşmayla bağlantılandırılacaktır. Ancak bireysel mülkiyetin korunması toplumun çıkarlarına uygundur (Bölüm IV).

Elinizdeki çalışmanın buraya kadarki kısmı, benzer amaçlarla yazılmış çalışmalara oranla zor olgusuna ve zorun sınırlanmasına daha fazla odaklanan, geleneksel siyaset felsefesine bir giriş niteliğindedir. Bu, yeni çağın çok güçlü biçimde bu olguya yönelen politik felsefesinin bu sorunun çözümünü doğal olarak kabul edilen şeylerin arasından çıkarabilmiş olması gözleminden ileri gelmektedir.

Ancak hiçbir politik felsefe, hele son yüzyılın politik teorisi ve pratiği ile de olsa "aydınlanmış" bir anarşizmi savunan bir politik felsefe, sadece reddedilecek ya da sınırlanacak olan şeylerle uğraşmakla yetinemez. Bir politik örgütlenmenin izlemesi gereken hedefler ve hangi adımların buraya götüreceği yolunda reddedilecek lerden olabildiği ölçüde bağımsız bir betimlemeye de ihtiyaç vardır. Kısa taslak biçiminde de olsa bu konu kitabın son bölümünde ele alınacaktır.

Burada, yukarıda değinilen temel anarşist sezgilerde ve Aristoteles'in özgürlerin ve eşitlerin topluluğu diye tasarladığı yapının demokratikleştirilmiş formunda ifadesini bulan, bireyle cemaat arasında tüm taraflar için doyurucu ve mutlu edici etkileşime olan arzunun varlığından yola çıkılmaktadır. Tabii ki bu bir altın çağın, bir aylaklık döneminin ya da benzeri bir şeyin önümüzde durduğu anlamına gelmemelidir. Bu sadece, insanların doğanın hiç de önemsiz olmayan meydan okumalarını ve elbette insanların kendi yarattıkları sorunları olabildiği ölçüde dayanışmacı, zor ve baskı olmaksızın çözmeye çalışmalarının iyi olacağı anlamına gelmektedir. Bunun ayrıntıda nasıl olabileceği, teorik bir tartışmada program düze-

yinde önceden belirlenemez. Böyle bir şey bir sınırlama, daraltma anlamına gelecektir. Burada sadece birlikteliğin bu formunun ana koşulları ortaya konulabilir.

V. bölümde devlet zorunun yerine, olabildiği ölçüde, yoğun kültürel uğraş ile sağlanabilecek, değişime açıklığı ile daha az donuk ve bu nedenle uyulması "yaşanmakta olan ahlâk"tan daha çekici olan toplumsal ahlâki baskının geçirilmesi savunulmaktadır.

Kolaycı bir atalet halinde kalmayıp, bu koşulları yaratmanın bir şartı da, şimdiye kadar doğal kabul edileni tekrar tekrar sorgulayacak ve daima ulaşılanın ötesine geçmeye imkân verecek büyük bir esneklik ve oyun hazzıdır.

I

Yeni çağda politikanın temel olgusu olarak bireye karşı zor

Arabasını park yasağının olduğu bir yere kısa bir süre için bırakıp giden öğrenci, dönüşünde ön camına iliştirilmiş bir "ceza makbuzu" buluyor. Araba sadece kısa süreli olarak ve de yolu kapatmayacak şekilde park edildiği için öğrenci cezayı rezalet olarak değerlendiriyor, ancak işi uzatıp daha fazla sinirlerini bozmamak için de cezayı ödüyor.

Bir mimar kadın yeni ve gösterişli arabası ile hız sınırını aşıp radara yakalanıyor ve ehliyeti bir ay süreyle elinden alınıyor. Bu durumu darkafalılık ve can sıkıcı bulmasına rağmen kadın ehliyetsiz dönemi bisiklet ya da toplu taşıma araçlarını kullanarak veya arabasını arkadaşlarından birine kullandırarak geçiriyor.

Bir iş kadını yüksek vergiyi çalışkan ve beceriklilerin tembeller

tarafından soyulması olarak değerlendiriyor, ancak doğru bulduğu düzeyde vergi kaçırma yoluna da gitmiyor.

İşçi kadın, hastalık durumlarında ücretlerin sınırlandırılmasını, tekelci kapitalizmin devlet içindeki işbirlikçileri aracılığıyla çalışanlar üzerinde uyguladığı tipik bir baskı aracı olduğunu savunuyor. Ancak geçirmekte olduğu ciddi gribe karşın işe gitmeye devam ediyor.

Nükleer artıkların taşınmasının sağlığını ciddi biçimde tehdit ettiğine inanan nükleer enerji karşıtı birisi durumu protesto ediyor, gösterilere katılıyor, ancak arada bir içinden çok geçse de şiddet uygulamaktan kaçınıyor.

Sanatçının biri istediği kadar şampanya alacak durumda olmamasına sinirleniyor, ancak sadece kameraya yakalanması ihtimalinden dolayı da olsa, şişelerin raflarında kalmalarına katlanıyor, çalmaya yeltenmiyor.

Kadın öğretmen uzun zamandan beri kaynanasından eziyet görüp, aşağılanmasına rağmen bu yaşlı kadına karşı fiziki şiddet kullanmaya kalkışmıyor, "çünkü, böyle bir şey yapılmaz", yapılınca cezası vardır.

Örneklerin her birinde birey bir merci ya da "kamuoyu" tarafından, gerçekte yapmak istemediği bir şeye zorlanmakta ya da en azından olumsuzluklar yaşayacağı tehdidi ile buna razı olmaktadır. Daha ötesi burada zor, buna hakkı olduğu iddiasındaki merciler tarafından uygulanmakta ve bu mercilerle birlikte insanların büyük bir bölümü tarafından da haklı görülmektedir. Günümüzde birey politik kamusallık alanını öncelikle, çoğunlukla tanımadığı insanlar tarafından belli davranış biçimlerine zorlanabilmesi, bunun da normal olarak doğru görülmesi ile tanımaktadır.

Zor genelde hoş olmayan bir şeydir ve bu nedenle hemen tüm insanlar tarafından haklı biçimde kötülük olarak görülür. Aynı zamanda bunun yukarıda belirtilen durumlarda olduğu gibi haklı hatta zorunlu olduğu da savunulur. Kamusal düzenin devamı için gerekli olması iddiası ile bu zorun, insani şiddet ve güç kullanımının sınırsız biçimlerinden ayırdedilmesi için yasal ya da hukuki zor olduğu özel olarak vurgulanır.

Peki bu diş doktoruna gitmenin kötü ancak zorunlu olmasına benzer bir şekilde mi gereklidir? Ya da burada söz konusu olan, insanlar bununla iyi davranmaya yöneltildikleri ve başkalarına verilecek zarar önlendiği için iyi bir şey midir? Hal böyleyse sadece gerekli olmakla kalmayıp iyi bile olan bir kötülüğün özel yapısı nasıl oluşmaktadır? Tüm bunlar anlatılmayı, açıklanmayı ve gerekçelendirmeyi gerektirmektedir.

Kural ihlaline, mala yönelik suçlara, vergi kaçakçılığına ve de ağır cezalık suçlara örnekler öyle biraraya getirildiler ki, birisi, örneğin kural ihlali genel olarak önemsiz olarak değerlendirilirken, vergi kaçırma ve mala yönelik suçlar toplumun belli gruplarında değişik derecelerde ağır suçlar olarak kabul edilir; ağır cezalık suçların mahkum edilmesi konusunda da yine genel bir fikir birliği vardır.

Anarşist sezgilerle, sözkonusu fiilleri önlemek için yapılan düzenlemelerin, birinci gruptaki fiiller ile ikinci gruptaki fiillerin bir bölümünün, önemli zararlar vermedikleri için gereksiz oldukları, diğer fiillerin düzgün sosyal koşulların varlığı durumunda, insanların nasıl olsa böyle şeyler yapmayacakları gerekçesiyle lüzumsuz oldukları noktasına gelinebilir. Politik felsefenin, özellikle de yeni çağın politik felsefesinin önemli bir bölümü örtük ya da belirtik olarak bu kabule karşı tezlerin oluşturulmasına ayrılmıştır. Kitabın ilk kısmı bu tanıtlamanın çeşitli boyutlarıyla sunumuna ayrılmıştır.

Burada da kitabın tümünde de bir yandan aydınlanma felsefesinin, varolan koşullar altında zorun kaçınılmaz olduğu yolundaki yaklaşımı dikkate alınırken, öte yandan insanların zorlanmaya karşı normal ve ilk bakışta tümüyle haklı olan dürtüleri de ihmal edilmeyecektir.

Devlet zorunun yukarıda sözü edilen tüm vakalarda aynı nedenle haklı olup olmadığı ilk bakışta açık olmadığı için öncelikle meşru kılmanın bazı biçimlerinin tanıtılması ve analiz edilmesi gerekmektedir.

Zorun gerekliliğini haklı kılma modellerinin analizi iki tema almaşığına götürür. Buradaki birinci soru bu gerekliliğin ne ölçüde olgusal, hatta olasılıkla bizim tarafımızdan değiştirilebilecek fak-

törlerden kaynaklandığı ya da onun kavramsal olarak zorunlu veya her halükarda değiştirilemez özellikte olup olmadığıdır. Bu soyut ifade tarzının arkasında, zorun gerekliliğinin insan doğasından mı kaynaklandığı ya da başka nedenlerle mi, hukuka, devlete ve politikaya ait bir kavram mı olduğu tartışması yatmaktadır.

Burada insanların birlikte yaşamlarını düzenleyen, melekler ve hayvanlar için değil, insanlar için geçerli olması gereken hukuk sözkonusu olduğu için, bu insanların, insanın doğası kavramı ile özetlenebilecek belli özelliklerinin de politik teori açısından belirli bir rol oynadıkları varsayılabilir. Tabii bu varsayıma bağlı olarak hemen, insanın bu doğasının tarihsel değişimlere mi tabi olduğu, yoksa biyolojik olarak değişmez mi olduğu yolundaki ikinci soru ortaya çıkmaktadır. Bu ise bizi doğrudan, deneysel sonuçların politik bir antropoloji açısından ne tür fonksiyonları olabileceği ve politik bir teori için önemli olabilecek antropolojik bilgilerin nasıl elde edileceği sorusuna götürmektedir.

Aşağıdaki tartışma bu nedenle Hobbes'un kendi antropolojik çalışmalarından kaynaklanıp, herkesin herkese karşı yürüttüğü bir savaş olarak tanımlanan ve herkesin iyiliği açısından bir iktidar tekeliyle sona erecek olan doğa durumu tasarımıyla başlamaktadır. Böylelikle Hobbes mutlak bir monarşinin zorunluluğunu gerekçelendirme açık niyetiyle de olsa liberal devletin teorik temellerini oluşturmuştur (Tarihsel isimlerin, geleneksel olarak ilişkilendirildikleri, burada sadece ana hatlarıyla özetlenen sistematik tutumların şifreleri olarak hizmet gördükleri ve burada bu teorik metinlerin ayrıntılı filolojik analizlerine girilmediği bir kez daha vurgulanmalıdır.). Locke'un ve özellikle Rousseau'nun bilinen itirazları ise insanların doğaları itibariyle iyi ve sosyal mi, yoksa kötü ve şiddet eğilimli mi oldukları sorusunu gündeme getirmektedir.

Ampirik antropolojik araştırmanın politik teoriye uygun formu konusunda yapılan kısmen şiddetli tartışmalar güvenilir biçimde kanıtlanabilecek verilerle hangi türden bir politik teoriye ulaşılabileceği ve bu verilerin nasıl elde edilebileceği sorusunu ortaya atmaktadırlar. Farklı öneriler konusundaki ayrıntılı tartışmaları sunamadan, günümüzdeki insana uygulanabilecek bir politik teorinin

antropolojik ana hatlarının büyük ölçüde günlük yaşamdaki gözlemlere dayanarak oluşturulabileceğini savunmaktayım.

Politik bir teori açısından önemli olan şiddete yatkınlık ve bencillik gibi "sorunlu" özellikler konusunda etnolojik, etolojik ve diğer araştırmalar, davranışların biçimleri ve yorumları ciddi farklılıklar gösterse de insan cemaatlerinin bu tür özelliklerin varlığı konusunda ciddi bir benzerlik gösterdikleri noktasında hemfikirdirler.

Bunun için Kant ve Fichte'nin ama aynı şekilde Hart'ın antropolojik öncülleri olabildiği ölçüde basit ve tartışmasız bir düzeyde sınırlama yaklaşımları daha anlaşılabilir olmaktadır. Örneğin Kant "kamusal yasal zoru" –insanları "istediğimiz kadar iyi huylu ve haksever olarak da düşünsek" (RL md. 44, AA VI 312)– yokluğu durumunda herkesin hukuku kendi keyfine göre yorumlayacağı ve böyle bir şeyin özellikle mülkiyetin paylaşımı konusunda vahim sonuçlar yaratacağı gerekçesiyle zorunlu görmektedir. Kant da – açıklayıcı bir yorumla – doğal durumun fiili ya da varsayımsal bir geçmişe ait olduğunu kabul eder gözükmemektedir. Sadece geçici mülkiyetin olduğu bu durum tam da bizim durumumuzdur ve biz bu durumdan çıkmak göreviyle karşı karşıya bulunmaktayız.

İkinci tema almaşığı, bireyin hukuka uyma, doğal durumdan çıkma güdülerinin, esas olarak akıllılıktan ve kişisel çıkarların kavranmasından mı kaynaklandığı, yoksa buna ilişkin ahlâki, doğal hukuktan ya da ahlâki hukuktan gelen bir sorumluluğun varolup olmadığı sorusundan kaynaklanmaktadır. Bu bizi sözleşme teorisine dayalı gerekçelendirme yönteminin sınırlarının ve olanaklarının eleştirel bir değerlendirilmesine götürür. Ancak bunun öncesinde ahlâki prensiplerin politik rolleri konusundaki mülahazalar incelenmektedir.

Devlete giriş için ahlâki bir görevin varlığının kabulü, ahlâkın kendisinin ideolojik bir zor aracı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu nedenle diğer bir bölümde bir toplumda ahlâki taleplerin varlığının muhtemelen ortadan kaldırılamayacağı, ancak farklı anlayışlar arasında bir seçim yapmanın mümkün olduğu gösterilecektir.

A. ZORUN GEREKÇESİ OLARAK İNSAN İMAJI

Bir ilk, temel tasarım

Thomas Hobbes (1588-1679) doğa bilimlerinin parçalara ayırıp, yeniden bütünleştirme yöntemini politik bilim alanına uygulamaktadır. İncelenecek nesne parçalarına ayrılmakta, bunlar araştırmanın amaçları çerçevesinde önemli özellikleri açısından incelenmekte ve sonra tekrar bir bütün haline getirilmektedir. Gerçi devlet yöntemin gerektirdiği biçimde parçalarına ayrılamaz, ancak parçalarına ayrılmış haliyle *düşünülebilir*. Aslında doğa bilimleri de ihmaller, gruplandırmalar ve de kurgusal olarak varsayılan büyüklüklerle çalışır.

Peki devletin parçalarına ayrılması sonucu ortaya çıkan ve daha küçük parçalara bölünemeyecek bu yapıların, yani insanın özellikleri nelerdir?

- *Akılları ve dil yetileri aracılığıyla* geleceği konu edinme yetileri olduğu için insanlar yarın, öbür gün ya da herhangi bir zaman kendilerine yetecek kadar şeyleri olmayacağının sürekli korkusu içindedirler. Bu nedenle hayvanlardan daha kötüdürler ve engellenmedikleri taktirde daima diğerlerinin sahip olduklarını zorla gaspetmeye hazırdırlar. Sıklıkla Hobbes'la özdeşleştirilen insanın bir kurtla karşılaştırılması tezi bu yaklaşıma göre, insanlar hayvani özellikleri dolayısıyla değil, tersine tam da insani özellikleri dolayısıyla tehlikeli oldukları için, bir abartmadan öte hafifletmedir. Yırtıcı bir hayvan karnı tokken zamanı genellikle uyuyarak geçirirken insan ikinci ganimetinin avına çıkar. Bu durumda sahip olduklarından memnun olan kişinin de tehlikeyi önlemek için bu savaşa katılmaktan başka seçeneği yoktur (De cive 1). Hobbes insanların grup halinde birlikte yaşayabileceklerini reddetmez, ancak zor olmadan barış halinde birlikte yaşayabileceklerini kabul etmez (De cive 1.2). Kant bu durumu "asosyal sosyallik" olarak adlandıracaktır (AA VIII 20 vd.).

- İnsanlar bedensel ve zihinsel olarak *yaklaşık olarak eşittirler*. Kimse, en azından uyku halinde, başkaları tarafından öldürüleme-

yecek kadar güçlü ve kimse de hile ile ya da başkalarıyla işbirliği yaparak da olsa en güçlüleri öldüremeyecek kadar zayıf değildir. Fakat birbirlerine en kötü şeyleri yapabilecekler eşittirler. Ancak bu herkesin başkasını öldürmek için pratik olarak eşit şansa sahip olduğu anlamına gelmez: Böyle bir şeyin önünde başta mekansal uzaklık olmak üzere birçok engel vardır. Ancak herkes herhangi bir zarar verebilecek durumdadır ve gene herkes yaralanabilir özelliğe sahiptir. Bu nedenle en ayrıcalıklı olanlar bile güvenebilecekleri muhafızlar tutmak gereksinimi duyarlar. Zihinsel alandaki eşitlik (bilim adamları bir yana bırakılırsa) daha da fazladır. Çünkü herkes kendini, en yakın tanıdıklarını ve tercih ettiği birkaç kişiyi başkalarından daha bilge sayar. Herkes, gene herkesin kendi çevresinden kolayca tespit edebileceği gibi kendi bilgeliğinden memnundur (Lev. 13). Biraz ironi ile söylense de, her insanda ilk bakışta varolduğu tahmin edilebilecek, yaşamını planlama yeteneği dikkate alınmalıdır. Hatta herkes kendini bu konuda en yetkin sayar.

Doğal eşitlik hiçbir şekilde umulan genel bir barışçılığa götürmez. Hatta insanlar, genel olarak arzu edilen ancak sınırlı kaynaklar nedeniyle herkesin eşit olarak sahip olamayacakları malları edinmekte kendi kendilerine eşit şans tanıdıkları için daha fazla bölüşüm kavgası çıkar (De cive 1.4).

- Daha ötesi insanlar başkalarından daha çok olmak istedikleri için, kibir, hırs ve itibar tutkuları nedeniyle birbirleriyle kavga ederler. Bu durum kapitalist rekabet toplumunun insanlarının bir özelliği olarak yorumlansa da, şan şeref uğruna kapışma çok farklı aristokratik geleneklerde de vardı.

Thomas Hobbes'un antropolojik karamsarlığının nedeni tüm Avrupa'da süren ve kendisinin de etki alanında yaşadığı mezhep ve zümre savaşları olabilir. Ancak olası biyografik nedenlerden daha önemlisi bu insan imajının sistematik fonksiyonudur.

Politik yapıların kurgulanan çözülmesinden ortaya çıkan varsayımsal doğal durum herkesin herkesle savaştığı durumdur (bellum omnium contra omnes). Bu sürekli bir çatışma ve çarpışma halini değilse de vahşice öldürülme olasılığını içeren sürekli bir güvensizlik halini ifade eder. Cinayete kurban gitme ise bir insanın başına

gelebilecek en kötü şeydir, çünkü yaşama veda ederken duyulan ıstıraba, böyle bir ölüme, olsa olsa kendisine eşit olan birinin eliyle gitmiş olmaktan duyulan aşağılanmaya katlanmak da eklenir. Hatta buradaki eşitlik sadece herkesin herkesi öldürebileceği anlamındaki bir eşitliktir. Ben kendimi daima diğerlerinden daha bilge olarak değerlendirdiğim için, beni öldüren benim düzeyimde bile değildir.

Hobbes zaman zaman doğal durumun tarihsel bir olgu olduğunu ifade etse de, bu aslında devletin *içinde bulunulan anda* düşünülen çözülmesinin sadece tasarlanmış sonucudur. Bu tehdit edici durumdan kurtulmak için insanlar karşılıklı bir boyun eğme sözleşmesiyle, bugünkü dille ifade edilirse, şiddet tekelini elde eden bir egemene boyun eğerler (Lev. 17, De cive 1.13, 1.15). Kurgusal olarak tasarlanan bu durumda dahi küçük grupların oluşması hem tarihsel gelişmeye daha uygun, hem de büyük bir devletin ortaya çıkmasından daha olasıdır. Ancak bu küçük topluluklar ya birbirleriyle savaş halinde ve bu yüzden potansiyel olarak istikrarsız olacaklar ya da bunlardan birisi etkisi açısından bir devletin oluşmasıyla aynı şeyi ifade edecek kadar büyüyecektir.

Her halükarda Thomas Hobbes'un ana tezi hâlâ geçerlidir. İnsanların şiddet eğiliminin insan aklıyla açıklanabilmesi gibi, egemenin iktidarına boyun eğme de *rasyonel bir kararın* sonucudur. Ancak bu rasyonel kararın alınmasında öldürülme korkusu tabii ki tayin edici bir rol oynamaktadır. Burada gelecekteki olası bir açlıktan ya da cinayetten duyulan korku gibi duyguların, dolayımsız yaşanan dehşetten farklı olarak, hayvani bir saldırganlık dürtüsünden kaynaklanmadığı, tersine insanın anlama yetisiyle bağlantılı olması önemlidir.

Bu düşünme sürecine denk düşen hukuki tasarım aşağı yukarı şöyledir: Devlet hukuku sonuç olarak her insanın, insan olduğu için sahip olduğu hayatta kalma yolundaki öznel hakkından *ortaya çıkar*. Eşit ve tehdit altında oluşlarına uygun olarak insanlar her şey için doğal bir hakka –bir *ius naturale*– ve bunun gerekli olan araçlarına da sahiptirler (De cive 1.9 vd.). Hayatta kalma mücadelesi verilirken doğru akla (recta ratio) karşı davranılmış olmadığı için,

bireyin bu hakkı da (hayatta kalına hakkı ç.n.) vardır (De cive 1.7). Her halükarda Hobbes *bütün insanların* bu şekilde *vazgeçilemez haklarının* olduğu bir yapı sunar. Ancak herkesin aynı hakka sahip olduğu doğal durumda bunun tek tek bireylere hiçbir faydası olmaz (De cive 1.11); etkin biçimde talep edilemediği zaman devletli durumda da fazla bir faydası yoktur. Gene de bireyin yaşam hakkından vazgeçtiğini bildiren bir sözleşme yapılamaz. Hayatta kalma hukukun temeli olduğu için, böyle bir sözleşme anlamsız olurdu.

Doğal durumdaki tehdit karşısında doğal yasalar, *leges naturales,* insanlara "yaşamın ve organların sakınımı için neyi yapıp yapmamak gerektiği ve bu dezavantajlı durumdan nasıl kurtulabileceği ile ilgili doğru aklın buyruklarını öğretir (De cive 2.1 ff., Lev. 14, 15). Bunlardan ilki mümkün olduğu sürece barışın, ancak bu mümkün değilse savaş için yardımın aranması gerektiğidir. Bu ilk yasadan doğrudan bir ikincisi çıkarılır: Bu gelecekteki başka uyruklarla birlikte bir itaat sözleşmesi çerçevesinde doğal haktan bir egemen lehine feragat etmektir. Bu egemen hakların devredildiği merci olarak sözleşmenin tarafı değildir, ancak her şey üzerinde doğal hakkını muhafaza eder. Buna göre nesnel devlet hukuku, egemenin her şey üzerindeki doğal durumdan gelen öznel hakkıdır. Burada egemenin tek bir birey mi, bir topluluk ya da yurttaşların tümü mü olduğu sorusunun öncelikli bir önemi yoktur.

Bu tasarım –küçük değişikliklerle– özellikle de insanın insan üzerindeki egemenliğinin, bireye karşı zor kullanımının meşruiyete gereksinimi olduğunun tespitinden dolayı geçmişte olduğu gibi şimdi de bir liberal devlet teorisinin anafikrini oluşturur.

Hobbes bu meşruiyeti bireyin herkesçe anlaşabilecek çıkarına dayandırmaktadır. Bireysel yaşama hakkı normatif temel birim olarak sabit biçimde korunur. Ancak burada şimdiden örtük bir biçimde de olsa politik teori açısından hep tartışılan sorulardan birine, yani bireyin devlete tabi kılınmasının kendi çıkarlarından mı kaynaklandığı, yoksa bunun bireyin ahlâki bir ödevi mi olduğu sorusuna da değinilir. Doğal yasaların, esas olarak uzun vadeli bireysel çıkarlardan kaynaklanan feraset kuralları mı, yoksa içe yönelik ola-

rak daima geçerli oldukları ve özleri altın kurala* uyduğu[1] için ahlâki buyruklar mı oldukları sorusu hep tartışılagelmektedir.

Her halükarda Hobbes'e göre bunlar (doğal yasalar ç.n.) iyinin ve kötünün ne olduğunu belirlemezler. Çünkü iyi ve kötü, hak ve haksızlık, aynı şekilde benim ve senin, yani her türden mülkiyet ancak devletle birlikte ve egemenin düzenlemesine göre varolurlar. Devlet yasalarının emrettikleri hak, yasakladıkları haksızlıktır. Bunun ötesinde insan hoşuna giden şeylere iyi, kendisinden isteksizlik uyandıran şeylere kötü der. Objektif bir ahlâkın varlığının kabul edilmesi iç huzuru tehlikeye atar (Lev. Böl. 6, 18, 26). İçsel güven ve devletin yaptıklarının ahlâki olarak eleştirilebilirliği arasındaki gerilim Hobbes'deki kadar hassas biçimde ve kesin bir tutumla bir kez daha ele alınmamasına rağmen güncel tartışmalara kadar bütün politik teoriyi etkilemiştir.

Politik teorinin diğer bir süregen sorunu olan bireysel selamet özlemi ile devlete itaat talebi arasındaki muhtemel uzlaşmazlık Hobbes'un metinlerinde çok net bir şekilde ifade edilmektedir:

Bir yandan egemen, uyruklarının karşılıklı tabi olma sözleşmeleri aracılığıyla herkes ve herşey üzerinde, uyruklarını öldürme dahil, her tür hakkı edinirken (Lev. 15), öte yandan tekil birey yasal olanı dahil, şiddet kullanımına karşı direnmek ve bunun için yardım aramak yolundaki doğal hakkından vazgeçemez (Lev. 14).[2]

Devlet egemenliğinin varlığının ilk temel gerekçesi, zorun gerekçesi ile Hobbes zorun sınırları açısından kolayca sınanabilecek bir ölçüt de ortaya koymaktadır: Devlet yurttaşlarını sonuç olarak, esas olarak koruyor mu yoksa tehdit mi ediyor? Böylelikle zorun haklı kılınması bağlamında konu edinilmesinin, sınırlanmasının yöntemlerini ve nedenlerini de ortaya çıkardığı ilk kez görülmektedir.

---

* Altın kuralla Kant'ın kategorik buyruk diye adlandırdığı ahlâki ve mutlak kural kastedilmektedir (ç.n).

1. Tom Sorrel, *Hobbes*, London / *New York 1991, 105.*
2. Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübbingen 1965, 95 vd.

Locke'un basit ve aydınlatıcı tespitine göre, insanların sansardan ve tilkiden sakınırken, aslan tarafından yutulmayı güvenli görecek kadar, yani doğal durumdan korkarak egemene teslim olacak kadar budala oldukları kabul edilemez (Second Treatise VII. 93). Bu vurgunun açık ifade edilmeyen ön koşulu tabii ki, devlete girişin gönüllü ve rasyonel bir karar olduğu yolundaki kabuldür. Göreceğimiz üzere sert tartışmaların konusu olan, ancak Locke'un sözü edilen tespitle eleştirilen Hobbes'la gene de paylaştığı bir kabuldür bu. İtaat sorumluluğu açık ya da örtük olarak verilen bir onaydan ortaya çıkmaktadır. Buna uygun olarak Locke'da tabilik sözleşmesinden, hiç kimse için mutlak bir iktidarın oluşmadığı, hükümete olan onayın da geri çekilebileceği, gönüllü, karşılıklı rızaya dayalı bir uzlaşma ortaya çıkmaktadır (Second Treatise VIII, XV, XIX).

Burada neredeyse Hobbes'de gözlenen fenomenin karşıtı bir fenomen sözkonusudur, yani zorun sınırlanmasına ilişkin bir argüman yanında zorun kullanılması konusunda ek bir gerekçe, yani bireysel *onayı* getirmektedir. Bu onayın verilme gerekçesi Hobbes'in şiddete dayalı çatışma olasılığı olarak savaş düşüncesinin çok da uzağında değildir: Devlet örgütü olmaksızın kimsenin hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti emniyette değildir (123).

Jean-Jacques Rousseau'nun Hobbes'e yönelik antropolojik eleştirisi, onun insanı değil, soysuzlaşmış burjuva toplumu içindeki insanı incelemiş olduğu yolundadır (2. Discours, giriş). Rousseau başlamakta olan ve seyahat raporları ve benzeri tanıklıklara dayanan ampirik araştırmalarla spekülatif bir bağlantı kurarak, insanların başlangıçta toplu halde değil, tersine ormanlarda yalnız başlarına gezinen vahşiler biçiminde varoldukları yolundaki antropolojik tezini ortaya atmaktadır. Bunlar sadece çiftleşme amacıyla soydaşlarıyla biraraya geliyorlar, çocuklar sadece gerekli olduğu sürece annelerinin yanında kalıyor ve sonra kendi yollarına gidiyorlardı. Yalnız başına yaşayan bu varlığın dili ve gerekçelendirmeci aklı yoktur. Sahip olduğu ve onu hayvana üstün kılan sadece esnekli-

ği ve mükemmelleşme yetisidir (perfectibilité). Böylelikle insanın geleneksel tanımlarından biri, yani onun aklı olan ve sosyal, politik bir varlık olduğu tezi reddedilmekte ve hayırlı ya da sorunlu olmasına bakılmaksızın toplu halde yaşamanın insanın özüne ait bir olgu değil, raslantısal gelişiminin bir sonucu olduğu savunulmaktadır. Doğal felaketler gibi çeşitli olaylarla insanlar sonradan toplu halde yaşamaya zorlanmışlardır (2. Discours, 1. Bölüm).

Bu ise uygun durumlarda –şu ya da bu ölçüde maddi eşitlik, birbirine yakın eğitim seviyesi, makul devlet büyüklüğü– insanların, *citoyen* olarak *corps politique* içinde erimeleri, kimliklerini ve doyumlarını bulmaları biçiminde gelişimine yol açar. Bu gelişme sadece dışsal koşullarla değil, aynı zamanda kararları herkes tarafından alınan ve herkesi aşağı yukarı aynı şekilde ilgilendiren bir genel iradeyi, volonté générale, mümkün kılan kurumlaşmayla ilintilidir.

Ancak çoğu durumda, özellikle de yaşadığımız devletlerde, insanların ortak yaşamları, içinde bencil ve dekadan burjuvazinin geliştiği, rekabet, kötülük ve sahtekarlığa yönelmiş bir topluma yol açmaktadır (2. Discours, 2. Bölüm).

Bu spekülasyonda ilginç olan, birinci olarak insan doğasının tarihsel olarak değişebilirliğinin kabul edilmesi ve ikinci olarak insan doğası konusunda politik teori açısından ilginç olan ampirik araştırmaların başlatılmış olmasıdır.

Politik antropologlar arasında insanın doğal, örneğin biyolojik yapısı gereği, değişmez bir biçimde kötü olup, devlet erki aracılığıyla evcilleştirilmesinin mi gerektiği, yoksa aslında iyi olup ve sadece "koşullar" nedeniyle, öncelikle de sefalet, baskı ve sosyal adaletsizlik nedeniyle mi kötüleştirildiği ve uygun bir toplumsal düzende sorunun ortadan kalkıp kalkmayacağı özellikle tartışmalıdır.

Politik boyutlu antropolojik teorileri ampirik olarak destekleme çabaları arasında bir taraftan Thomas Huxley, daha sonraları Konrad Lorenz çevresi ya da Arnold Gehlen gibi 19. yüzyılın Darwin'e dayanan teorisyenleri, öte taraftan 19. yüzyılın Pjotr Kropotkin gibi anarşistlerini ve etnoloji cephesinden Margaret Mead ile tabii Marksist ve anarşist geleneği sayabiliriz.[3]

3. Bkz. Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Münih 1983, Arnold Gehlen, *Der*

Bir yaklaşıma göre insan ya doğrudan hayvanlarla paylaşılan saldırganlıkla ya da hiçbir kültürel şekillenmeyle ortadan kaldırılamayacak "dürtü fazlası" nedeniyle çevresindeki insanlar açısından ve genel olarak insanlık açısından daimi bir tehdit haline gelmektedir. Sadece yeteri derecede katı bir şekilde yönetilen kurumlar, daha da ötesi, aynen ilkel kültürlerde olduğu gibi, içinde yaşayan insanlar tarafından meşruiyetleri sorgulanamayacak kurumlar sayesinde, bu dürtü fazlası, cemaat için yıkıcı boyutlara erişmesi engellenecek şekilde kanalize edilebilir. Bu katı kurumlar yıkıcı bireyci eleştiriye maruz kaldıkları ölçüsünde de disipline eden ve topluluğu ayakta tutan güçlerini kaybederler.

Karşı pozisyona göre ise insanın gerçeklikte gözlenebilen kötü davranışı sadece hatalı sosyalizasyonun, doğru insani hedefler konusundaki bu sosyalizasyonun neden olduğu hatalı bir tasarımın sonucudur ve bunların her ikisi de mülkiyet ilişkilerindeki yanlış yapıdan ve devlet zorunun varlığından kaynaklanmaktadır. Bunların uygun bir biçimde değiştirilmesi durumunda insani kötücüllük kaybolacak ya da gerileyecektir.

Burada öncelikle araştırılması gereken, belli antropolojik sonuçların hangi ölçüde politik teorileri desteklediklerı, ikinci olarak hangi sonuçların ne ölçüde geçerli sayılabilecekleri ve üçüncüsü politik teorinin ne ölçüde bunlar aracılığıyla şekillendirildiğidir.

Carl Schmitt birinci yaklaşımı otoriter, ikinciyi anarşist teoriler için tipik olarak değerlendirmekte ve gerçekten politik ve gerçekçi düşünürlerin sadece birinciden yana karar verebileceklerini vurgulamaktadır.[4]

Ancak otoriter egemenliği ideolojik olarak antropolojik gerçekçilikle, daha doğrusu gerçekçilik hissi ile, başka bir deyişle antropolojik karamsarlıkla gerekçelendirme isteği biraz aceleci bir tavırdır. İktidar sahipliği bilindiği üzere onu kötüye kullanma isteğini de

Mensch, Frankfurt/M 1972, *Urmensch und Spätkultur,* Frankfurt/M. 1975, Pjotr Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Pflanzenwelt,* Berlin 1975, Michael Taylor 1982 (N.1), Christian Sigrist 1994 (N. 1), Otfried Höffe (der.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie,* Stuttgart 1992, Rousseau için bkz. Maximilian Forschner, *Rousseau,* Freiburg/Münih 1997.

4. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* 2. Baskı, Berlin 1963, 59 vd.

içinde taşıdığından ve bu istek iktidar üzerindeki denetimin azalması ölçüsünde büyüdüğünden, otoriter egemenliğin savunusu, bazı insanların diğerlerinden çok daha iyi olduklarını ve tam da bunların iktidarda olduklarını varsaymayı gerektirir.

Bazı insanların başkalarına göre daha fazla "yöneticilik özelliklerine" sahip oldukları kabul edilse bile, birincisi kamusal olarak kontrol edilemeyen görevlendirme bunların iktidara gelmeleri güvencesini vermez, ikincisi bunların bir kere iktidara gelmeleri durumunda iktidarı kendi çıkarları için kötüye kullanmayacakları ya da basitçe yanılmayacakları ve böylelikle politik cemaat açısından vahim yanlışlar yapmayacaklarının güvencesi yoktur. Aristoteles bile ironik bir vurgu ile, diğerlerinden çok iyi olan ve bu nedenle haklı olarak monarşik bir tarzda hükmeden kişinin insanların arasında bir Tanrı gibi icraat göstermesi gerektiğini söylemektedir (Politik III 13, 1284 a 10f.). İnsanın varsayılan politik doğası konusunda oldukça kuşkulu olan Machiavelli sık sık halkın kararlarında mutlak hükümdardan daha güvenilir ve bilge olduğunu kaydeder (Discorsi I.29, III.34). Kropotkin de insanların kötü olduğunu savunan birinin, bunlardan bir kısmına diğerlerine hükmetme hakkını vermemesi gerektiğini vurgular. Gerçekten de despotizm ancak iktidarın hukuki olarak sınırlanması yoluyla engellenebilir. Kısacası antropolojik karamsarlıkla otoriter egemenlik arasında hevesle kurulan bağlantı çok farklı taraflarca ve haklı nedenlerle kuşkulu görülmektedir.

Ancak Schmitt'in saptamasında gene de doğru bir taraf vardır: Bu bölümün başındaki örneklerde gösterildiği gibi çoğunluğumuz politik alanı öncelikle birinin zor kullanma yetkisine sahip olduğu bir alan olarak algılıyoruz. Politikanın esas olarak Agora'da sürdürülen konuşmalarla özdeşleştirildiği yerde bile farklı biçimlerde de olsa zor hep vardı. Bu nedenle politik bir teori bu konuyla ilgilenmek zorundadır ve doğru mülkiyet ilişkilerinin varlığı ve doğru eğitim verilmesi durumunda zorun hemen ve kendiliğinden lüzumsuz hale geleceği fikrine takılıp kalamaz.

Etnolojinin belli bir geleneği, daha doğrusu etnolojik çalışmaların sosyolojik ve felsefi yorumu anarşiyi fiziki yaptırım yetkisine

sahip merkezi bir merciinin ve bunun gerektirdiği "zor kurmayının" yokluğu anlamında tahakkümden arınmışlık olarak yorumluyor. Örneğin Christian Sigrist merkezi bir mercinin bulunmadığı, parçalı, yani birbirleriyle gevşek bir şekilde irtibatlı grup parçalarından oluşan "akephal" (başsız) toplumlardaki "düzenlenmiş anarşiden" söz etmektedir. Michael Taylor ise küçük, eşitlikçi toplulukların sosyal düzen yapısını eşdeğer kurumlar olarak devletinkiyle karşılaştırmaktadır. İkisi için de bazı Afrika toplumları, örneğin "Nuer"lerinkiler bunların en önemli örneklerini oluşturmaktadır. Heide Göttner-Abendroth özellikle anaerkil toplumların tahakkümden arınmış toplumlar olarak önemlerini vurgulamaktadır. [5]

Bu incelemelerin tüm ilginçliklerine rağmen, bizim analizlerimiz için değerleri, belli egemenlik biçimlerinin varsayılan değişmezliklerini uzun vadede sorgulamalarıyla sınırlıdır. Yoksa bu geri toplumlar, tümden olmasa da kısmen eşitlikçidirler. Ancak buralarda giriş bölümünde vurgulanan anarşist sezgiler açısından temel önemde olan birey hemen hiçbir zaman önemli bir rol oynamaz. Gehlen geleneksel kültürleri tam da onların bireyci olmayan özellikleri, bireyi ritüelleşmiş davranış biçimleri, ama aynı zamanda utanç ve sosyal aşağılama aracılığıyla kontrolü nedeniyle hastalıklı, liberal geç kültürlerle kıyaslamaktadır. Varlığı tartışmasız olan bir şey bu toplumların birçoğunda vahşi erkekliğe kabul törenlerinin varlığıdır. O halde bu toplumların eşitlikçi, merkezi olmayan yanlarının mı, yoksa bireyi dışlayan özelliklerinin mi esas alınacağı sorusu kısmen de yoruma kalmış gözükmektedir. Kısacası aynı verilerden altmışlı ve yetmişli yılların jargonuyla "sol" bir Rousseu'culuk da "sağ" bir Rousseau'culuk da çıkarılabilir.

Bu tür antropolojik çalışmaların güncel önemlerini azaltan bir şey de, bu çalışmalar çerçevesinde araştırılan toplumların ortadan kalkmakta oluşlarıdır. Bu gelişmenin nedeni, anaerkil tarım top-

5. Sigrist 1994, 30 vd., 96 vd., M. Taylor 1982, böl. 2.4., 65 vd., Heide Göttner-Abendroth, *Matriarchate als herrschaftsfreie Gesellschaften,* Heide Göttner-Abendroth/Kurt Derungs (derl. içinde), *Matriarchate als Herschaftsfreie Gesellschaften,* Bern 1997, 26-39. Nuer'lerle ilgili sık başvurulan kaynak olarak E. E. Evans-Pritchard'ın *The Nuer,* Oxford 1940, adlı eserine ve diğer eserlerine bakınız.

lumlarının savaşçı ataerkil kabilelerce ele geçirilmiş olabileceği gibi, şiddete dayalı iç çatışmalardan kaçınma yönteminin, memnun olmayan bir grubun kopması ya da bölünmesinin verimli toprakların sınırlılığı ya da düşman komşular nedeniyle artık mümkün ya da çekici olmaktan çıkması da olabilir. Bazı durumlarda devlet kurma eğilimi, önceden farklı bir yapıya sahip toplumların, devlet biçiminde gelişen komşuları karşısında varolabilmek için devlet biçiminde örgütlenmeye zorlanmaları nedeniyle güçlendi. Her halükarda bir devletler dünyası içindeki sosyal düzenin devlet dışı yapıları kendiliğinden gelişmiyorlar; daha çok, zoru azaltınaya çalışan bir topluma giden yolun sadece devletin kendisinin yeniden şekillendirilmesiyle mümkün olduğu biçiminde tersi bir gelişmeyi düşünmek gerekmektedir.

Herhangi bir yerde, herhangi bir zaman diliminde zorun sözü edilmeye değer biçimleri olmaksızın birlikte yaşamış ya da yaşamakta olan halkları arama çabasındaki başarının sınırlı oluşu, kapitalist ilişkilerin, otoriter eğitimin, cinsel ve diğer baskıların ortadan kaldırılmasıyla bizde de benzer bir gelişmenin ortaya çıkacağını varsaymamız için fazla bir kanıt sunmaması gibi, insanların öteden beri birbirleriyle ilişkilerinde şiddet kullandıkları ve hayvanların da aynı şeyi yaptığı yolundaki ampirik kanıtlar da insanların gelecekte de zorunlu olarak karşılıklı şiddet kullanacakları konusunda kabul edilebilir gerekçeler sunamaz.

Politik antropolojinin ana unsurları

Yakın gelecekte yaşayacak insanlar için oluşturulan politik teorilerin, şu ana kadar söylenenler dikkate alınırsa, insanın özünün ne olduğu ya da insanların geçmişte nasıl olabilecekleri konusunda, hele de bunu kesin bir şekilde bilmek hemen hemen imkânsızken, çok detaylı bir bilgiye gereksinimleri yoktur. İnsanların büyük çoğunluğunun halihazırdaki davranışları ve de gelecekte büyük olasılıkla beklenebilecek davranışları konusunda herkesin yapabileceği gözlemler yeterlidir. Buna uygun olarak Hart her tür politik örgütte

dikkate alınması gereken doğal hukukun asgari içeriğini, yukarda Hobbes'la ilgili aktarılan düşünceleri Humes Treatise on Human Nature'in son bölümündeki uygun düşüncelerle tamamladığı insanlarla ilgili birkaç sıradan tespite[6] *truism'e* (beylik lakırdıya-ç.n.), dayanarak oluşturur.

Bir hukuk antropolojisinde insanların hayatta kalma istemlerinin temel alınabileceğinden yola çıkan Hart, bunun koşulları konusundaki gözlemlerini biraraya toplar. Bu gözlemlerin olgusallığını tekrar tekrar vurgulayan Hart, asli ve kalıcı anlamlarından dolayı bu gözlemlere ampirik ifadeler içinde özel bir yer vermek ister. Bunlar küçük değişikliklerle aşağıda sunulmaktadır:

i) İncinebilirlik (yaralanabilirlik). En güçlü olan bile dokunulamaz değildir. O da örneğin en azından uyumak zorundadır ve bu nedenle de, belli ölçüde saldırı potansiyeli olan diğer insanlar arasında hayatta kalabilmek için onların saldırgan davranmamalarına, sonuç olarak kurallara ihtiyaç duyar.

ii) Takribi eşitlik: Fiziki güç, beceriklilik ve zeka gibi algılanabilecek faklılıklar bu temel alanda ne birinin yaralanamaz ne de halkın büyük bir kısmının diğerlerine zarar veremeyecek ölçüde tamamen güçsüz olması düzeyinde büyük değildirler. Çaresiz ve korunmaya muhtaç olanlar bu durumda olmayanların, kaynağını gözlemlenebilir sınırlı özgecilikten alan dayanışma görevlerinin gerekçesini oluştururlar.

iii) Sınırlı özgecilik. İnsanlar ne melektir ne de şeytan; yani karşılıklı saldırıdan vazgeçmeye dayalı bir hukuk sistemi hem zorunlu hem de mümkündür. İnsanlarda hiç de az görülmeyen özgecilik normal olarak çevremizdekilerle ilintilidir ve muhtaçlık gibi ölçütler gerektiren talepler nesnelleştirici bir sistem aracılığıyla kurala bağlanmalıdır.

iv) Sınırlı kaynaklar. Herkes için istenildiği ölçüde bolluk içinde bir yaşam mümkün olmadığı için ve Duns Scotus tarafından da tespit edildiği üzere insanlar malların dağılımı konusunda kendiliğinden uzlaşmak konusunda çok zayıf oldukları için, belli bir mülkiyet düzeni gereklidir. Bunun nasıl bir şey olacağı konusu farklı

6. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1994 (2), 192 vd.

olgular çerçevesinde tartışılabilir.

v) Sınırlı anlama ve sınırlı irade gücü. Bütün insanlar yasalara uymanın sonuçta herkes için daha rasyonel olduğunu farkedecek kadar öngörülü değildirler. Öngörülü olanlar ise onları itaatsizliğe teşvik edecek tüm etkilere açıktırlar. Bu nedenle insanları itaat ettirecek zorun varlığına ihtiyaç vardır. Aksi halde gönüllü itaat edenler açık bir biçimde dezavantajlı olacaklar ve Hobbes'un betimlediği doğal duruma tekrar gelinmiş olacaktır.

Yakın zaman dilimleri açısından politik antropoloji ile aşağı yukarı Kant'ın insanın "asosyal sosyallik" olarak adlandırdığı noktadan öteye geçilemez.[7] Öte yandan Hart'ın sunduğu türden düşüncelerle çok kolay anlaşılabilecek şekilde günümüzdeki politik tartışmalar çerçevesinde dikkate alınması gereken antropolojik yaklaşımlara ulaşılır. Siyasi tartışmalar açısından insan karakterinin uzak gelecekteki gelişimi konusunda tahminlerde bulunulamaz, bulunulması da gerekmez.

Öte yandan gerçi Gregory Kavka'nın[8] öne çıkardığı ahlâki olarak mükemmel olan insanın da bir hükümete gereksinim duyduğu tespiti savunulabilir. Sonuç olarak karmaşık bir toplumda hastanelerin ve okulların doğru yapılanmasından yolların optimal biçimde kullanımına kadar düzenlenecek çok şey vardır. Böyle bir durumda bile objektif-betimleyici alanlarda ve de ahlâki sorunlarda da yargılar ciddi bir biçimde farklılıklar gösterebilir. Ancak o zaman politik cemaatin yurttaşları, bir zorlanmaya ihtiyaç duymaksızın –bu ahlâki olarak mükemmel insanlardan beklenebilecek asgari şeydir– meşru hükümetin kararlarına uyacaklardır. İşte *bu* duruma ulaşmak aydınlanmış anarşinin hedefidir. Burada da politik felsefenin tarihine sistematik bir dönüş gerekli görülmektedir.

7. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Dördüncü önerme, AA VIII 20 vd. ve benzeri Höffe 1987, 219 vd.
8. Gregory S. Kavka, *Why Even Morally Perfect People Would Need Government*, Sancers/Narveson (içinde) (derl.), *For and Against the State (N.3), 41-61.*

18. yüzyılın sonlarındaki usa dayalı hukuk yönelimli politik teorilerde, öncelikle de Kant'ın "Törelerin Metafiziği"nde ve Fichte'nin "Doğal Hukukun Temeli"ndeki hukuk öğretilerinde, bir yandan zorun gerekçelendirilmesi için şimdiye kadar sunulan sonuçlara başvurulurken, öte yandan antropolojik öncüllerin olabildiği ölçüde tartışmasız olarak değerlendirilmesi çabası göze çarpar.

Sistematik olduğunu düşündüğüm unsurlar şöyle sıralanabilirler:

İlk olarak hukuki zor katı bir biçimde karşılıklılık ve genellik şartına bağlanır ve davranışlarda ahlâki değil sadece meşruiyet açısından hukuksallık aranır (i).

İkinci olarak zorun varlığı insan doğasıyla değil mülkün paylaşılmasının gerekliliği ve herkesin hukuku kendi istediği gibi yorumlama ve kullanma tehlikesiyle açıklanır. Yukarıda sıralanan ana unsurlarla uygun antropolojik öncüller en azından örtük olarak hala mevcut olmalarına rağmen olabildiği ölçüde zayıf formüle edilir (ii).

Üçüncü olarak özellikle Kant'da varolan devlet, pasifize etme yetisinden ziyade, sayesinde adil duruma ulaşılabileceği öngörüsüyle meşru kılınır. Burada güdülen amaç açısından bu, anarşinin şiddetsiz yasa ve özgürlük anlamındaki vizyonudur. Devlet zoru sonuç olarak zorun kontrol edilebilirliği ve sınırlanabilirliği üzerinden zorun tümden ortadan kaldırılmasının yolunu açmasıyla meşru gösterilmektedir (iii).

i) "Salt akıl" vasıtasıyla olası pozitif bir yasamanın temelini oluşturma çabaları Max Stirner açısından bireyi anonim, yasal zorun boyunduruğu altına sokmak için, tekil egemenlerin keyfiliğinden, "tel est notre plaisir" (keyfiliğimizden) kurtarmak iddiasındaki politik libealizm açısından tipik bir durumdu. Bu tümüyle doğrudur. Sorun sadece, yasaları kimin yaptığı ve bunların, aşağıda sözkonusu edileceği üzere, yasalardan etkilenenlerin farklı sosyal konumlarını ne derece dikkate aldıklarıdır. Stirner'in bunun burju-

vazinin proletaryayı baskı altında tutmasının bir aracı olduğu yolundaki teşhisinin haklılığı ya da haksızlığı bu soruya verilecek yanıta bağlıdır.[9]

Yasal zorun bireysel zoru ortadan kaldırıp onun yerini alması hukuk devletinin ortaya çıkışı açısından temel bir öneme sahiptir. Bu hukuk devleti salt formel hukuksal eşitlik ile Rousseau'nun eleştirdiği gibi, gerçekten de sosyal olarak güçlülerin işine yarar. Ama öte yandan tam da bu hukuksal eşitlik ile raslantısal olarak güçlü olanların salt egemenliğinden kurtulup, adil bir sosyal duruma geçişin ilk adımı atılır.

Bu çerçevede tayin edici olan hukuki zor ile özgürlük ve eşitlik arasında dolayımsız, kavramsal ilişkinin kurulmasıdır.

Bu da Kant'ın hukuk tanımında yapılır: "Hukuk birinin keyfiliğinin diğerinin keyfiliği ile genel bir özgürlük yasasına göre birarayа getirilebileceği koşulların adıdır" (Giriş md. B AA VI 230).

Önemli olan keyfilik özgürlüğünün, kişinin olgusal özelliklerinden bağımsız tamamen işteş, herkes için aynı şekilde geçerli oluşudur. Çünkü her davranışın "kendisi ya da onun kuralına uygun davranan birinin keyfiliği bir başkasının özgürlüğü ile genel bir yasaya göre birlikte varolabiliyorsa" (md. C, AA VI 230) davranış haklıdır ve beni böyle bir davranıştan alıkoyan biri bana haksızlık etmektedir; çünkü onun davranışı genel yasaların öngördüğü özgürlükle birlikte varolamaz. Ona karşı koyan, başlangıçtaki, haklı davranışı teşvik eder. "Özgürlüğün bir engelinin bu engellenişi" "genel yasalara uygun özgürlükle" uyuşur.

Hukuk sonuç olarak bir apriori önermeye göre zorlama yetkisiyle bağlantılandırılmıştır (md. D, AA VI, 231). Özgürlüğün genel yasasına uymayan davranışlara yönelik zor bu nedenle hukuki özgürlüklerin sınırlanması ve haksızlık değildir.[10] Hukuk "katı anlamıyla etik olan şeyin karışmadığı" ve bu nedenle keyfi zorun karşısına konacak bir şeyden çok, genel yasalara uygun karşılıklı zorla eşit sayılabilecek bir şeydir (md. E, AA VI 232).

9. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum 1.II. 3 Md. 1.*

10. Karlfriedrich Herb/Bernd Ludwig, *Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des "Ideal des Hobbes", Kant-Studien 83 (1993)* içinde *283-316, 288.*

Hukukun konusu *kişilerin* birbirleriyle olan dışsal ilişkileridir; niyetleri ve istekleri değil, bu kişilerin davranışlarıdır söz konusu olan. Tekil kişiler açısından farklılık, hukuk açısından ceza korkusu ya da benzeri nedenlerle de olsa kurallara uymanın tümüyle yeterli olmasıdır. Ahlâki olarak bir eylemin iyiliği ise eylemin sadece doğru güdülerle gerçekleştirilmesinde, böyle davranmanın ahlâki olarak doğru olmasında yatar

Fichte, bir devlet içinde yaşarken beklentim başkalarının ahlâkiliği değil, yasallık, yani sadece iyi niyetli davranıştır, demektedir. Kant ve Fichte'nin özellikle net bir şekilde formüle ettikleri, *ahlâkiliğin ve yasallığın ayrılması*, insanların gereksiz zorlardan kurtulmaları açısından aydınlanma felsefesinin önemli bir kazancıdır. Devlete hukuka itaatin hangi güdülerden kaynaklandığı konusunda hesap verme zorunluluğu yoktur; kanaatler ve güdüler yönetenlerin yetki alanının prensip olarak dışında kalmaktadır.

Hukukun formel olarak tanımlanması, karşılıklı zor konusu olan nesne ve bunun gerekliliğinin kabulü olmak üzere iki şekilde içeriklendirilmelidir. Kant buna uygun olarak hukuku özel hukuk ve kamusal hukuk ya da devlet hukuku olarak ikiye ayırmaktadır.

ii) *Özel hukuk, dışsal benim ve senin olanın*, yani esas olarak mülkiyet ve edinme hakkının bir düzenlemesidir. Bunun mümkün olması "insan aklının hukuki önermesi olarak" izin yasasının varlığını gerektirir.

"Keyfiliğimin herhangi bir dışsal nesnesini kendi malım diye almam mümkündür; ancak yasa haline gelmesi durumunda keyfiliğin bir nesnesini objektiv olarak sahipsiz (res nullius) kılmak *zorunda* olan bir kural yasadışıdır." (md.. 2) Sorun bazı şeylerin kimseye ait *olmaması* ile ilgili değildir. Böyle bir kural ampirik olarak karşı karşıya olunan durumda ciddi biçimde yasadışı olarak nitelenemez. Olay bunların kimseye, hatta bir gruba bile ait *olamayacağı* ile ilgilidir.

İlk bakışta tuhaf gözüken böyle bir varsayımın gerekliliği, Hobbes'in doğal durumdaki insanların eşitliğinin sonuçları konusundaki düşünceleri göz önünde tutulduğunda sezgisel olarak ortaya çıkar. Benim ve senin olanın bağlayıcı bir biçimde tespit edilmesi ile

keyfiliğin nesneleri konusunda çıkacak çatışma önlenir. Bu nedenle bu türden hiçbir nesne mülk edinilmenin konusu olmaktan muaf olamaz. Fichte'ye göre başkalarını mülkiyetin, gelecekte edinilecek mülkiyet de dahil olmak üzere düzenlenmesi konusunda tavır almaya zorlama hakkı bile vardır (Grundl. md. 12). Bunlar öncelikle Hart'ın Minimalantropolojisinin iv. kısmında sunduğu, farklı nedenlerle herhangi bir mülkiyet düzeninin gerekli olduğu yolundaki iddiasının yüksek düzeyde soyut formülasyonlarıdır.

Ancak Kant daha fazla birşey yapıyor. Hukuk katı bir biçimde işteşliğe bağlıyken, mülkiyetin tek yanlılığı dikkate alındığında, bu hakkın neden varolduğu sorusunun açıklanmasına çaba sarfeder. Ve bunun yanında adil dağılım durumunda mülkiyetin nasıl tahsis edileceği sorusuyla ilgilenir.

Doğal durum tartışması Kant'da çok sonradan ortaya çıkmaktadır. Öncelikle ilgilendiği şey akla içkin olan hak (hukuk) kavramını salt ampirik mülkiyete değil, "mülkiyetin salt akıl kavramı"na uygulamaktır (md. 7, AA VI 253). Ampirik mülkiyet için insan aklının hukuki varsayımını formüle etmek gerekli değildir, çünkü keyfiliğin her nesnesi için onu mülk edinecek birisinin bulunmasının mümkün olduğu açıktır. Söz konusu olan, akılsal mülkiyet (possesio noumenon) diye adlandırılan şeyin tüm bu nesneleri kapsayacak biçimde genişletilebilir olmasıdır. Sonuç olarak mülkiyet sorununu, kimin tesadüfen belli bir nesnenin mülkiyetine sahip ve bunu elinde tutacak kadar güçlü olduğu sorusundan bağımsız olarak çözmenin bir yolu bulunmak istenmektedir. Mülkiyet ve mülkiyet hakkı IV. bölümde ayrıntılarıyla incelenecektir. Burada tartıştığımız sadece bunun zorun gerekliliği ile olan sistematik bağlantısıdır.

Bu bakımdan belli hukuki bir asimetri yetkisi, yani başkasının, doğuştan getirdiği özgürlüğüne dokunmamak kaydıyla, özgürlüğünü sınırlama yetkisi sunduğu için izin yasası Kant'ın hukuk anlayışında özgün bir durumdur. Ancak öte yandan hukuki bir sorumluluk için, genellik ve "karşılıklılık" gerekli olduğundan, "tek yanlı irade, dışsal ve bu nedenle raslantısal bir mülkiyet ilişkisi dikkate alındığında herkese hizmet edecek zor yasası haline gelemez". Böyle bir şeye sadece "herkes açısından bağlayıcı olan, bu nedenle

de ortak ve iktidar sahibi olan bir irade" muktedirdir (md. 8).

Bu irade sadece burjuva koşullarda mevcut olduğu için, öznenin, dışsal benim ve senin konusunda kavgaya giriştiği herkesi, birlikte burjuva bir anayasaya girişe zorlayabilme izni olmalıdır (a.y.).

Buradaki ilk özgünlük devlet hukukunun sunumundan önce, dışsal benim olanla senin olanın düzenlenmesi bağlamında özel hukuka ayrıntılı bir yöneliştir. Burada, doğal durumda yaşayan, gelecekteki açlık duygusuyla davranan, kötücül insanların yaşadığı kaba anlamda şiddetin anarşist egemenliğinden hak ile haksızlığın, iyi ile kötünün, benim ile senin olanın ilk kez otoriter bir biçimde belirlendiği barışçı, devletli duruma geçiş değildir söz konusu olan. Benim ve senin olan, geçici bir şekilde de olsa (tarihsel olarak anlaşılmayan) doğal durumda da vardır; zorunlu, akılsal mülkiyet ise ilk olarak burjuva ilişkileri çerçevesinde, ortak irade imkânının gerçeklik haline dönüşmesiyle ortaya çıkabilir.

Özel hukukun devlet hukukundan önce yapılan ayrıntılı sunumu, devletli duruma geçişin sadece caniyane emeller peşindeki komşuların takibine karşı hayatta kalmanın dolayımsız sağlanmasıyla değil, devlet araçlarıyla korunmaması durumunda tehlikeye düşecek olan çok karmaşık ve hassas bir yapının muhafazası ile de ilgili olduğunu gösterir. Bu bakımdan bu bölümün girişinde devlet zoru için sayılan ve ilk bakışta önemsiz ve gereksiz ayrıntı gibi gözüken örneklerin de anlamı vardır. Kant'la ilgili ayrıntılara girilmesinin nedeni, Kant'ın genel olarak zoru ve de mülkiyet aracılığı ile uygulanan zoru haklı gösterme ihtiyacı bilinci ile onun gerekliliği, özel hukukun karmaşıklığına rağmen geçici ve dönüşebilir yapısı ve bu yapının sürekli tehlikede oluşu bilgisi ile bağlantılandırmasıdır. Buna göre sürekli doğal durumdan burjuva ilişkilerinin hüküm sürdüğü duruma geçiş sürecinde bulunuruz ve hep bu geçişi gerçekleştirmeye çağrılırız.[11]

Burada mutlaka insanların kötü oldukları ya da doğal durumun bir haksızlık durumu olduğu iddia edilmemekte, ancak onun herkesin kendisinin ve başkasının mülkiyetine ilişkin hakkı kendisinin

11. Hans Friedrich Fulda, *Kants Postulat des öffentlichen Rechts, Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997) içinde.

belirlediği bir hukuksuzluk durumu (md. 42-44) ya da Fichte'nin ifade ettiği gibi en azından bunun imkânının bulunduğu durum olduğuna işaret edilmektedir.

O bakımdan Fichte ve Kant'ın insanların davranışlarıyla ilgili temel aldıkları zoru gerekli kılan bazı basit ana varsayımlar vardır. Bunlar Hart'ın *truism*'inde saydıklarına çok yaklaşmaktadır: Eğer insanlar mutlak bolluk durumunda yaşasalardı ya da her konuda benzer biçimde olmak üzere kavgasız ve direnişsiz anlaşabilecek kadar öngörülü olup, daima yaptıkları bu anlaşmalara uyacak kadar da iradelerine sahip olsalardı, eski Hıristiyan öğretisine göre insanların melekler tarafından yönlendirilmeleri gibi, direnişsiz biçimde hükümetin kendilerini yönlendirmesine izin verselerdi, zor gerekli olmazdı. Fichte bu durumu açık biçimde ifade etmekte (md. 15), Kant ise, aracılığıyla hukukun yapısının karşılıklı zordan dolayı anlamlı olduğunu bildiğimiz (md. E) saf görüye işaret etmekte ve özgürlük engelinin ortadan kaldırılmasının gerekli olduğu durumların *varolduğunu* söylemek istemektedir. Yani burada kimse, oldukları halleriyle insanlarla mı yoksa meleklerle mi uğraştığına bakmaksızın, zorun tek başına bir değer olduğunu savunmamaktadır.

Özel hukukla kamusal hukuk arasındaki bağlantı kamusal hukukun doğal durumdaki özel hukuktan çıkan önermesi aracılığıyla oluşur: "Başkalarıyla kaçınılmaz bir yanyana oluş ilişkisinden hukuki bir duruma ... geçmelisin" ve katiyen böyle bir geçiş adımına direnmemelisin (md. 42, AA VI 307). Görülebileceği gibi Kant burada bilinçli olarak gerçekleşmesi uzak gelecekte mümkün olabilecek bir hukuk durumundan değil hukuki duruma geçişten sözetmektedir (Zum Ewigen Frieden, AA VIII, 357 vd.). Bu hukuk durumu elinizdeki çalışmada başka özellikleriyle birlikte yasa ve özgürlüğün şiddet olmaksızın varoldukları durum olarak tanımlanmaktadır.

Öte yandan doğal durumdan, hukuk durumunun önkoşulu olan, hukuki duruma geçiş, uzak ya da yakın bir geçmişte ve varsayımsal olarak değil, daima şimdi ve burada, ahlâki ve hukuki olarak sorumlu olduğumuz bizim, benim, senin, "onların" görevidir. Eğer koşulsuz ahlâki yükümlülük varsa, genel yasaların geçerli olabildiği daha adil bir durumu bireysel keyfiliğin varolabileceği adil ol-

mayan bir duruma tercih etmek en acil ödevler arasındadır.

Fichte ise buna karşı özgür varlıklar toplumunda yaşanmak istenmesi durumunda geçerli olan hukuki buyrukların varsayımsal karakterini vurgulamaktadır (Grundl. md. 7. IV). Ancak bu toplumda yaşayanların kendilerini bu toplumun dışında tutanlara karşı, kesinlikle pozitif özellikte olmayan bir zorlama hakları vardır...

Peki biri diğerinin önkoşulu ise, hukuki durumla hukuk durumu arasındaki ilişki nasıldır?

iii) "Devlet (civitas) bir grup insanın hukuk yasaları altındaki birliğidir. Bunlar yasa olarak a priori gerekliyse, yani dışsal hukukun kavramlarından kendiliğinden ortaya çıkıyorlarsa, (düzenlenmiş değillerse), onun biçimi bir devletin biçimidir, yani *ide* olarak devlet, salt hukuk ilkelerine göre olması gerektiği gibi, her tür ortak varlığa (içsel olarak) temel (norm) hizmeti gören ideye uygun devlettir" (md. 45, AA VI 313).

Thomas Hobbes'ın yukarıda sunulan devlet öğretisi ile karşılaştırıldığında Kant'ın anlayışındaki özgünlük ortaya çıkar. Hobbes'a göre içinde pozitif hukukun, egemenin emirlerinin bütününün geçerli olduğu reel olarak varolan devletin meşruiyetini sağlayan bilindiği gibi varsayımsal tabilik sözleşmesidir.

Kant'ta ise hukuk yasaları tümüyle akıl yasaları olan devletin ide olarak (md. 47, 315) hukukiliğini düşünülmüş bir 'ilk sözleşme" verir. Gerçekte varolan bir devletin pozitif hukuka göre kullandığı zor, haklılığını herşeyden önce ulaşılması gereken hukuk durumunun gerçekleştirilmesi olasılığının koşulu olmasından alır. Pozitif hukuk doğa durumundan hukuk durumuna geçişi mümkün kılar.[12]

Fiili devletin kendini geliştirmesi gereken bir hedef olarak ide şeklindeki devletin örgütlenme biçimi Kant'a göre bundan başka "halkın kendi adına, tüm yurttaşların haklarını seçilmiş temsilcileri aracılığıyla sağlayan temsili bir sistemdir (RL md. 52, AA VI 341). Yasama yetkisinin halkın elinde bulunması, sadece onay verilen yasalara uyulmak zorunda olunması (aşağıdaki III. bölümle karşılaş-

12. Reinhard Brandt, *Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, Aynı yazar (der.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung* (içinde), Berlin/New York 1982, 233-285.

tırınız) nedeniyle Stirner'in suçlamalarının tersine, keyfi zordan yasal zora geçiş sadece egemenlerin değişmesini ifade etmez. Ancak onun sözünü ettiği, buna rağmen kalan sorulara ikinci bölümde tekrar dönülecektir.

O halde burada savunulan programa göre devletin gelişmesinin uzak hedefi, ide olarak devlette, Kant'ın anarşi tanımındaki şiddetin varolmadığı özgürlük ve yasanın birliği durumu olmalıdır.

Halk egemenliği, temsil, kuvvetler ayrılığı ve hukuk düzeninin bağlantısı, cemaat, toplum ve bunların mensuplarının birarada varoluşları tartışıldıktan sonra, egemenlik ve meşruiyet bağlamında yeniden ele alınacak. Orada da şimdiye kadar zorun gerekliliği konusunda ulaşılan sonuçla bağlantı kurulacak. Bu sonuç insanların haldeki durumda gözlenebilen davranışları dikkate alındığında yaşamın normal devam ettirilmesi ancak insanlara zor kullanmakla mümkündür yolundaki belli ki üzerinde uzlaşılabilecek tespittir. Ancak zor öncelikle muhatapların onayı –bu konu üzerinde daha konuşulacak–, ikinci olarak da karşılıklılık ve yasallıkla bağlantılandırılmaktadır. Üçüncü olarak Kant'ın varolan devletsel durumu daha adil bir duruma ulaşmanın ön koşulu olarak gören dinamik haklı gösterme yöntemi, şiddetten arınmış insani bir ortak yaşama doğru giden yolun paradigmatik modeli olarak sunuldu.

İnsanların bu türden tekil yaratıklar olmadıkları ve birlikte yaşamın bu nedenle zora indirgenemeyeceği yolundaki tarihsel ve sistematik olarak akla yakın itiraza ayrıntılı olarak (in extenso) girmeden önce, zor, yeni çağ politik felsefesinin gözde argümentativ imajı, yani sözleşme metaforu dolayımındaki tartışma çerçevesinde irdelenmelidir.

Yaygın bir suçlama, bir sözleşmeden söz edilerek devletsel cemaatin sıradan bir ticari işletme haline getirilmesidir. Bu teze karşılık olarak Kant gibi sözleşme teorisyenleri açısından doğa durumundan devletli duruma geçiş için ahlâki bir ödevin varolduğuna, Rawls'ın da adil durumu geliştirmek ödevinden söz ettiğine ve bu ödevin gönüllü olarak üstlenilen bir sorumluluk gibi tesadüfen ortaya çıkmadığına dikkat çekilmelidir. Burada da savunulan bu tür bir ahlâki sorumluluktur. Ancak Kant açısından da Rawls açısından

da bu ahlâki sorumluluğun asla hukuki bir sınamanın nesnesi olamayacağı önemle vurgulanmalıdır.

Başta temel aldığımız, zor altında yaşamanın kötü olduğu yolundaki anarşist sezgiye uygun olarak öncelikle –sözleşme metaforu tartışmasından da önce– bu ahlâki sorumluluk aracılığıyla bireye bir zora boyun eğmesi için uygulanan baskı ortadan kaldırılamaz mı sorusu ortaya çıkmaktadır.

B. AHLÂKIN GÖRÜNMEZ ZİNCİRLERİ: BUNLAR ORTADAN KALDIRILABİLİR Mİ?

Ahlâk ile politikanın, ahlâk ile hukukun, ahlâk ile devletliliğin birbirleriyle ilişkisi tekrar tekrar sorgulanıyorsa, en azından teorik olarak ahlâkın ilişkisinin kuşkulu olduğu dile getiriliyorsa, politik teoride de ahlâkın kendisinin insani ortak yaşamın zorunlu bir unsuru mu olduğu, yoksa belki de, güçlünün güçsüz tarafından ya da güçsüzün güçlü tarafından bastırılmasının bir aracı mı olduğu sorusu mutlaka karşınıza çıkacaktır.

Bu nedenle aşağıda ahlâki kuşkuculuğun bazı türleriyle onların *ahlâk ötesi* sorunları söz konusu edilecektir. Ahlâki kuşkuculuğun da ahlâk konusundaki felsefi düşünümler kadar eski olduğu söylenebilir. Birçok durumda kuşkucu yaklaşımlar ahlâki taleplerin felsefi olarak gerekçelendirme çabalarına vesile olmuşlardır. Ahlâki talepler bireyi dışsal baskı olmadan da gönüllü olarak feragate zorlayan taleplerdir; çünkü bunlar belli kriterlere göre gerekli ve doğru görülmektedirler. Bu çerçevede feragat yaşamın feda edilmesine kadar gidebilir ve geleceğe yönelik faydadan ya da ödülden bağımsız olarak beklenir.

Ahlâki standartları hukuki olanlardan ayırt eden, ahlâk alanında farklı güdüleme biçimlerine önem verilmesidir. Hukuki olarak sorunsuz olan bir eylem kötücül güdülerle gerçekleştirilmiş olabilir. Ahlâki olarak eyleyenin bu nedenle kınanması gerekirken, hukuki olarak işin içinden zarar görmeden çıkılabilir. Buna karşılık dışarıdan gelen ahlâki baskı, övgü ya da yergi ile içeriden ise vicdan aza-

bı ile sınırlı iken, hukuk alanında fiziki zorun kullanılması söz konusu olabilir. Ahlâki düzeyde insan sadece kişisel olarak sorumlu olunan şeyler konusunda övülür ya da yerilir. Hukuki olarak ise birey yolaçmadığı zararlardan da sorumlu tutulabilir. Daha ötesi bir eylemin ahlâki olarak doğruluğu ya da yanlışlığı keyfi bir kararla aniden tersine çevrilemez. Hukukta ise bir yasanın yürürlüğe girdiği tarih, geçerlilik tarihinin iki gün önce ya da sonra olması ratio legis'de (yasanın mantığında) çoğunlukla birşeyi değiştirmeyeceği için keyfidir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da, "ahlâka" yönelik bu bölümün başlığında da sunulan ve aşağıda ayrım noktalarından kısaca sözedilecek saldırıların normativ taleplerin çok farklı değişkelerini hedefledikleridir. Bu ayrımlar cemaatçiliğin liberalizmin sözümona ahlâki tarafsızlığına yönelik eleştirilerinin ele alınacağı ikinci bölüm için yararlı olacaktır. Bu detaylar ayrıca politik toplumla ahlâki bağın ne tür bir görünüm alabileceği ve alması gerektiği ve ne tür ahlâki düzeltme önerilerinin genel olarak bağlayıcı olabilecekleri sorusu açısından da önemlidir.

Ahlâki taleplerin bertaraf edilip edilemeyeceği sorusu, insanın gerçekten değerlere, objektif değerlere ya da ahlâki değerlere gereksinimi olup olmadığı; insanın ahlâki değerleri kendi yaşamında benimsemesinin zorunlu olup olmadığı; ya da ahlâki taleplerin iyi ve doğru bir bireysel yaşamdan dışlanıp dışlanamayacakları gibi değişik biçimlerde formüle edilebilir.

Bu bölümdeki tanıtlamanın ana fikri ahlâki değerlerin, gerçekçi olmak gerekirse, toplumsal hayattan bertaraf edilemeyecekleri, yani ahlâk ötesi (dışı) gerekçelerle ahlâkın ortadan kaldırılamayacağı yolunda olacaktır. Ancak gene de birbirleriyle rekabet halindeki ahlâk sistemlerinin çeşitliliği içerisinde belli ölçüde bir seçim yapmak olasıdır.

Dünyamızı betimlemek amacıyla değil, hangi durumları, olayları onayladığımızı, istediğimizi, umduğumuzu, teşvik ettiğimizi, zorunlu bulduğumuzu vb. ifade etmek amacıyla kullandığımız, onayımızı ya da reddimizi açığa vuran cümleler vardır. Bu cümleleri Kenny'nin[13] yaptığı gibi "Fiat cümleleri" (Fiats) tanımlamasıyla özetleyebilir ve gerçeğe uymamaları durumunda cümleleri değil, gerçekliği sorumlu tutabilecek biçimde niteleyebiliriz. Örneğin böylelikle sadık bir taraftar A takımının kazanmasını umarken bunlar kaybedince, yanlış bir umuda kapıldığı için kızmayacaktır.

Dil teorisi düzeyinde ahlâki kuşku ancak fiat cümlelerinin *genel olarak* bilimsel dilden, teknik ve etik dilinden dışlanmaya çalışılmasıyla geçerli kılınabilir. Bir başka yol, sadece özel olarak *ahlâki* olduğu tespit edilen kısmını elimine etmek ve yararlılıkla gerekçelendirilen duygusal öncelikler bağlantısına indirgemek olabilir.

Fiat cümlelerinin nesnel betimlemelere *indirgenmesi,* biz de hayvanlar gibi hoş olanı aradığımız ve hoş olmayandan kaçındığımız için, yani öncelikle çok sıradan anlamıyla yargıda bulunarak tutum belirlediğimiz için bizim yaşam *pratiğimiz* açısından mümkün değildir. Doğaldır ki insan kendisinin ya da bir başka bireyin X durumunu onayladığını ya da reddettiğini *betimleyebilir.* Ancak bu durumda kişi dışsal bir konuma, üçüncü bir kişinin konumuna geçip, tutum belirlemeksizin, istekleri, korkuları vb. betimler. Bu kendimizin ya da başkalarının tutumlarını değerlendirme açısından yardımcı olsa da onun yerine geçmez.

Hoş olanın ya da olmayanın ifadesi için cümlelere gereksinim olmadığı biçiminde bir itirazda bulunup "of", "oh", "hurra" gibi nidaların yeterli olduğu söylenebilir. Ancak Aristoteles'e göre argümanlar sunarak konuşma yetimiz sayesinde yararlı ve zararlı konusunda olduğu gibi, adil ve adil olmayan konusunda da birbirimizi anlama olanağına sahibiz. Bizim fiat cümlelerimiz sadece şimdiki zaman ve dolayısız yakın gelecekle değil, uzak günlerle de ilişki-

13. Antony Kenny, *Will Freedom and Pover,* Oxford 1975, 39 vd.

lidirler. Çok farklı türden rasyonel düşünceleri yaşam pratiğimizle ilişkilendirmekten kaçınamayız. Bu nedenle umut ve korku gibi değerlendirmelerimiz, sıklıkla karmaşık durumlara tekabül ederler. Etiğin yaşamımızda bir rolü olması gerektiği kabul edildiği sürece, bu düzeyde fiat cümlelerinin tümden indirgenmesi gerçekleşmeyecektir.

Değerlendirmelerimiz hava, toprak kayması ya da benzeri doğa olaylarına değil, esas olarak planlarımızı uygulayabilmemiz için belli ölçüde talunin edilebilir olması gereken insan davranışlarına dayanır. Davranışın bu devamını sağlamanın araçlarından biri övgü ve yergi gibi bizim de muhatapları olduğumuz ve bizzat başka insanlara yönelttiğimiz dilsel manevralardır.

Ancak tam da övgü ve yergi kural olarak ahlâki değerlendirmeler içerirler. Ahlâki talepleri *kendine özgü (sui generis)* davranış kuralları olarak bilimsel etik tartışmadan dışlamak isteyen, bunları uzun vadeli bireysel çıkar taleplerine indirgeyebilmeli, yani böyle bir indirgeme olasılığını kabul etmelidir. Böylelikle de o J.L. Mackie'nin[14] sınıflandırmasıyla birinci dereceden ahlâki kuşkucudur.

Böyle bir indirgemeye karşı itiraz, insanların benimsemeleri gereken mutlak, zamandan bağımsız, nesnel ve uzun vadeli çıkarlara indirgenemeyecek değerlerin varlığı iddiasıyla haklı gösterilebilir. Bunun için insanın, ahlâk kuşkucularının sıkça ve haksız yere iddia ettikleri gibi, ahlâkın ortaya koyucusu olarak Tanrılara ya da benzeri semavi varlıklara başvurması gerekmez. Ahlâki olarak doğru, iyi, yapılması gereken, yapılması iyi olanla ilgili günlük konuşma tarzımız birçokları açısından bu tür nesnel değerlerin varlığının önkabulü anlamına gelmektedir. Mackie gibi ikinci derecede ahlâki kuşkucular bunların varlığını reddeder ve günlük dilin – ve onunla birlikte sağduyunun kesin yanlışlar içerdiğini savunurlar.

14. John Leslie Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Englewood Cliffs 1977, Bölüm 1.

Mackie gibi ikinci dereceden kuşkucular, özel ahlâki kuralların varlığını ve bunların duruma göre belli bir insan grubu tarafından, çok sayıda insan tarafından ya da tüm insanlar tarafından kabul edilebileceğini reddetmezler. O sadece nesnel, bizim arzularımızdan bağımsız değerlerin varlığından kuşku duyar. Tersi içerim geçerli olsa da, ahlâki bir evrensellik de nesnellik değildir.

Mackie'nin ilk gerekçesi birbirlerinden çok farklı değer anlayışların varlığından hareket ederek, bunları bir ya da birçok nesnel değerin tespiti için girişilen çabalar olarak yorumlamanın anlamlı olmadığı sonucuna varır.

Bu oldukça zayıf bir argümandır. Ancak bu argümanın hedef alabileceği, pratik olarak varolan farklı değer *anlayışlarını* basitçe değerler oluşturmanın tamamlanmamış bir denemesi olarak yorumlayan bir filozof bulması zordur. Böyle bir filozof örneğin nesnel bir değerler gökyüzünden söz eden Nicolai Hartmann'dır (*Ethik*, Berlin 1925). Buna göre sözkonusu dönemin ve kültürün değer bilinci, çağdaşların ahlâki organı aracılığıyla, bu gökyüzünden bir ışık çemberini keser. (Ahlâki organ harekete geçirilerek bu çemberlerin birbirleriyle örtüşmelerine çaba harcanabilir).

Buna karşılık Hartmann, Mackie'nin ikinci gerekçesinin, yani tuhaflık gerekçesinin (The argument from queerness) uygun hedefi olurdu. Objektif ahlâki değerler, dünyamızda benzeri olmayan ve kabulleri için ahlâk ötesi nedenlerin varolmadığı özel türden nesnelerdir. Gerçi ahlâkçıların çoğunluğu açısından tüm gökyüzü değerlerle dolu değildir, ancak bu ahlâki talepleri objektif olarak tespite çalıştıklarında atmak zorunda oldukları adımın sadece özellikle zayıf bir formülasyonudur. Şu ana kadar sunulan iyilik idesi gibi kategorik ontolojik düzenleme çabaları lehine genel olarak kabul edilen bir delil gösterilemez. Bu türden kendilikler aracılığıyla neden olunan sorunlar Duns Scotus'un (1266-1308) bir eylemin ahlâki değerini *ens rationis*, düşünce şeyi (sadece düşüncede varolan şey) olarak tanımlamasına neden olmuştur (Quodlibet qu. 18).

Platon'un iyi idesi gibi objektif ahlâki bir kendiliğin belirtik bir

biçimde vaaz tarihsel olarak daha çok bir istisnadır ve Kant ve Aristoteles gibi ana ahlâk felsefesi duruşlarının böyle bir vaaza gereksinim duydukları kuşkuludur. Değerlerin objektifliğini şimdilerde yeniden temsil edenler daha çok Charles Taylor gibi Hegel'e yaslanan teorisyenlerdir.

Ancak Mackie varlıkbilimselleştirmenin günlük kullandığımız dilde "görevlerden" söz edildiğinde ya da birşeyin "haksız", "kötü" ya da "adi" olduğu söylendiğinde zaten örtük olarak içerildiğini savunmaktadır.

O burada, Hume'nin böyle durumlar için teşhis ettiği, örneğin kurtçuğu iğrenç, gülü güzel bulan birinin, kurtçuğun iğrenç ve gülün güzel *olduğuna* dair yargı oluşturmasında olduğu gibi öznel yargıların nesnelleştirilmesine paralel bir eğilimin işlediğini savunmaktadır. Ancak, ona göre, ahlâki yargılarda nesnelleştirmeler, duyguların nesnelleştirilmesinden çok arzuların nesnelleştirilmesidir.

Bu ikinci derece kuşkuculuğunda doğru olan, nesnel değerler gibi direngen kendiliklerin varlığını kabul etmek zorunda olmadan, rasyonel biçimde arzuların, hedeflerin vb. tutarlılıkları, karşılıklı uygunlukları, genelleştirilebilirlikleri üzerine tartışılabileceğidir. Pratik alanda da açık rasyonelliğin ilkeleri uygulanabilir. Betimleyici ve normatif önermeler buna göre gerçek ya da sahte, başka bir deyişle doğru ya da yanlış ölçütlerine göre soyutlanmış bir hükme yol açmayıp, tersine kabuller, önkoşullar ve değerlendirmelerden oluşan bütünlüklü bir ağla ilişkilendirilerek değerlendirilir. İlke olarak hiçbir yargı ebedi olarak yeni bir değerlendirmeden muaf değildir. Ancak belli rasyonellik ölçütlerine göre ağın sürekli olarak sadece parçaları değiştirilmektedir.

Günlük dilin ahlâkla ilgili bölümlerinin ontolojik içermeleri, sözümona *ontological commitments*, bu arada abartılmamalıdır. Sunulan söz haznesiyle kurulan günlük ilişki varlıkbilimsel olarak muğlaktır. Nesnelleştirmelere karşı direnmezken, bunlar üzerinde ısrarlı da olmaz. Yer solucanlarının iğrenç olduğu yolundaki fikrine, onların bahçede, tarlada ve çayırdaki yararlılıklarıyla itiraz edilen kişi, çoğunlukla seve seve onları iğrenç bulduğu tespitine isteyerek geri döner. Yararlılık düzeyinde diş doktoruna gitmeyi an-

lamlı bulan kişi, dişçi matkabının yol açtığı değersizlikten büyük olan dişin korunmasının değeri adlı bir kendiliği kabul etmek zorunda değildir. Savaş suçunu mahkum eden çoğunluk da benzer şekilde, savaş suçlarını mahkum edilebilir kılacak nesnel değerlerin varlığı konusunda ısrar etmeyecek, ancak bu kanaatı genel olarak geçerli sayacaktır.

Nesnelleştirmeler çoğunlukla sonradan getirilen felsefi ve de teolojik veya hukuki ek hizmetler, yanlış eğilimin sonuçlarıdır ve dilimizin nesneleri böylece kabulünü tahmin ettirdiği yerdedir.

Grup çimentosu olarak ahlâk

Daha önce nesnel, ebedi değerleri ahlâki taleplerin bireysel yarara indirgenmesi önünde muhtemel engel olarak adlandırmışken, şimdi de bu tür değerlerin varlığından kuşku duyanlara hak verdim. Peki böylelikle ahlâki ilkelerin özerklikleri savunulamaz hale mi geldi? Şimdi bu varsayıma karşı Hume geleneğini referans alan doğalcı tezleri sunacağım.

İnsanın bencilliği, başkaları için hizmet isteğinin sınırlılığı ve kullanılmaya uygun kaynakların kıtlığı göz önünde tutulduğunda, grubun ayakta kalması için, adalet erdemi gibi bir kurumun getireceği avantajlar kolayca görülebilir. *Zoon politikon* (*sosyal varlık*) olarak insan sonuç olarak bir grup içinde yaşayıp yaşamamak konusunda kendisi seçim yapamaz. Olsa olsa hangi grupta yaşayacağına karar verebilir. Bu çerçevede grubun istikrarı genelde tek tek bireyler için avantajdır. Ayrıca bireylerin sosyal olarak yararlı davranışlara eğilim gösterdikleri gruplar uzun vadede bu eğilimin olmadığı gruplara üstünlük sağlayacaklardır.

Grubun devamı açısından bu tutumlar, sadece hayatta kalmaya dayalı ceza korkusundan da, birçoklarınca modern hukuk devletinin temeli olarak alınan saygı duyulan bireysel çıkardan da çok daha güvenli bir temeldir. Ancak insanın devlete ve diğer insanlara karşı ahlâki sorumluluğu ile devletin bu ahlâki ödevin yerine getirilmesini kontrol yolundaki her tür talebine karşı direnişi –benim

sunumunda tekrar tekrar vurgulanan ve hukukla ahlâkın ilişkisi açısından belirleyici nokta– birbirlerinden ayırt etmek gerekir.

Bireylerin devlete ahlâki olarak bu tür bir bağlılıklarının avantajları mahkum ikilemi olarak adlandırılan bir oyun teorisi modeli ile gösterilebilir. Başarısız bir banka soygunu girişiminden sonra, soygunu birlikte yapmak isteyen iki sanığın yakalandığını varsayalım. İkisinin elinde de silah bulunmaktadır. Hukuki durum şöyle gözükmektedir: İkisinin de itiraf etmesi durumunda beşer yıl hapis cezası alacaklardır. İkisinin de olayı inkar etmesi ve diğeri ile ilgili birşey söylememesi durumunda ikisi açısından da sadece ruhsatsız silah bulundurmaktan ikişer yıllık ceza sözkonusudur. Birinin konuşması ve diğerini suçlaması, diğerinin de inkara devam etmesi durumunda, konuşan bir yılla kurtulacak, reddeden sekiz yıl alacaktır. İkisi de diğerinin ne yapacağını bilmediği için, rasyonel bir egoizm kriterine göre en azından en kötü olasılığı engelleme yönünde karar verilecek ve diğerinin muhtemelen susacağı umuduyla itiraf edilecektir. Ancak ikisi açısından da diğerinin ilkesel olarak susacağı ve arkadaşını ele vermeyeceği yolunda haklı bir umut varsa, en rasyonel olarak görülen, ikisinin de susması ve böylece ikisinin de az cezalarla kurtulmaları olacaktır. Bu örnek, Tanrısal devlet bir yana itibarsız soyguncu çetelerinin bile hayatta kalmalarının ahlâki normların işlemesine bağlı olduğunu sergilemektedir.

Evrim argümanına göre üyeleri arasında ahlâki tutumların yaygın olduğu gruplar avantajlıdır. Ancak bu argüman grup ahlâkının *hangi biçimde* olması gerektiği konusunda, özellikle de burada liberal ilkelere dayalı bir ahlâk anlayışının söz konusu olması gerektiği konusunda birşey söylemez. "Ahlâk" kavramıyla şimdiye kadar da değindiğim gibi farklı şeyler ifade edilmiş olabilir. Bu değişik ifadeler bireyle toplumun ilişkileri konusundaki günümüzde süregelen tartışmaları da etkilemektedir.

Ahlâki sorumlulukların şaşırtıcı çokluğunu düzene sokmanın bir yolu ahlâk tiplerinin, taleplerinin gerekçelendirilme yöntemlerine göre sınıflandırılmalarıdır. Buna göre aşağıdaki tipler sayılabilir:

i) Töreler: Burada tekil bireye yönelik talep geleneksel olarak, bunun böyle yapıldığı, eskiden beri böyle olduğu, varolan teamüllere ve geleneklere gönderme yapılarak bunun böyle yaraştığı ile gerekçelendirilir. Bu mutlaka bu taleplerin yanlış olduğu ya da ayrıntılı olarak gerekçelendirilemeyecekleri anlamına gelmez. Sadece bu bağlamda daha ayrıntılı bir gerekçelendirmenin yapılmadığını ifade eder.

Töre alanına ait olan ahlâki kanaatlar zaman içinde değişebilirler. Bu dönüşümden sonra, gerekçelendirme konusunda bir bilgi sahibi olunması gerekmeden, öncekinden başka bir şey doğru olarak kabul edilir. Örneğin siyahlarla beyazlar arasındaki evlilik olgusunun artık ahlâk dışı ya da yakışıksız görülmemesi, artan anlayışın bir sonucu olabileceği gibi, basitçe alışkanlıktan da kaynaklanabilir.

Töre alanı, ahlâki olarak önem taşıyan kararlarımızın birçoğu, birçok insanın da bütün ahlâki kararları –ve tabii aktif politikacılar arasında da– bu alanda oluştuğu için ve politik bir düzen belli ölçüde törelere yaslanmaya gereksinim duyduğu için oldukça önemlidir. Sezgisel ahlâki yargıların sürekli sınanması imkânın azaldığı ölçüde, çelişkili durumlarda insanın kendi yargılarının tesadüfi, biyografik faktörlerden etkilendiğini ve bu nedenle sınanmaya açık olmaları gerektiği olasılığını kabul etmesi o derece önemlidir.

Başka bir gerekçelendirme yolu

ii) Tanrı iradesine, doğrudan tanrısal vahiye ya da Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcilerinin yorumlarına gönderme yapmaktır. Bir eylem ahlâki olarak doğru ve iyidir, çünkü Tanrı'nın iradesine uygundur. Burada on buyruk, Kuran'ın emirleri ya da Cebel nutku gibi (İsa'nın dağ vaazı) az ya da çok ayrıntılandırılmış pozitif norm sistemleriyle karşı karşıyayızdır. Sıklıkla kendini Tanrı tarafından genel olarak formüle edilmiş vahyi ilahiyi yorumlamakta yetkili

gören ve ihtimal ki politik yönetim üzerinde de etki sahibi olan ya da etkili olmayı talep eden bir meslek grubu vardır. Bu tür norm sistemlerinin daima dini olarak gerekçelendirilmeleri gerekmez, ancak ortaya çıkışlarının geleneksel biçimi budur.

Dini olarak gerekçelendirilen ahlâki taleplerin sık sık törelerle birbirine geçtiği görülür. Ancak "törelerin çözülüşü" dönemlerinde reform hareketlerinin ortaya çıkmasında olduğu gibi, bunların karşı karşıya geldikleri durumlar da pekâlâ olasıdır.

Üçüncü gerekçelendirme yolu

iii) grubun, devletin, milletin, partinin vb. selametine yapılan göndermedir. Burada sözkonusu olan, bir grup ahlâkı ya da devlet töreselliğidir. Talep edilen şey, bireyin devletin, milletin, proletaryanın vb. çıkarlarına mutlak anlamda tabi olmasıdır. Bu yüce çıkarların ne olduğu ise olasılıkla otoriter olarak hükmeden bir merci tarfından tespit edilecektir. Bu tabiliğe içkin olan bir şey de, acil durumlarda tekil bireylerce doğru bulunan ahlâki ilkelerin tümünü ihlale hazır olmaktır. Machiavelli bu anlamda Papa'ya karşı savaşan Floransalı *otto santi,* savaş süvarilerini övmekte ve onlar açısından anavatanın, ruhlarının selametinden önce geldiğini söylemektedir. Bu feodal savaşçı ahlâkının, belli dönemlerde birçok kültür çevresinde ortaya çıkıp gelişmiş olan cumhuriyetçi değişkesidir ve grup ahlâkının en aşırı biçimini ifade eder. Bu form tekil bireylerden sadece büyük fedakarlıklar beklemekle kalmaz, farklı kökenli kahramanlık hikayelerinde aktarıldığı gibi, kendi çocuğunu öldürmeye kadar uzanacak bir barbarlığa hazır olmayı da talep eder.

Ahlâkın bugünkü en önemli tipinin ise

iv) aydınlanma ahlâkı ya da minimamoral olduğu söylenebilir. Burada ahlâki talepler tarafsızlık ve önyargısızlık talebiyle, herkesin muhtemelen haklı çıkarların sahibi ve akılcı argümanların olası kaynağı, yani kendi başına amaç olarak kabulü talebi ile ilişkilendirilmektedir. Burada sözkonusu olan yeni normların formülasyonundan çok, ahlâki kuralların sınanmasının bir yöntemi, insanların ahlâki bilincinde belli belirsiz varolan şeyin net bir şekilde ifade edilmesi yolundaki felsefi çabaların sonucudur. Bu doğrultudaki

çabalar Kant'ın kategorik buyruğu ile en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunun faydacı ilkesidir.

Şu ana kadar verilen tanımlamaların Lawrence Kohlberg'in insanın ahlâki gelişme basamakları tanımlaması ile –mutlak otorite bağımlılığından çıkıp, grup inancı ve genel kurallara göre davranma üzerinden kategorik buyruk gibi ilkelere göre davranma yeteneğine ulaşma– belli ölçüde kesişmeleri tesadüf değildir. İlk basamaklarda farklılıkların varlığı da başvurulan genel kurallar törelerden, dinden ya da grup yöntemlerinden kaynaklanmış olabilecekleri için, tesadüfi değildir.

Belli bir süreden beri feminist çevrelerde Carol Gilligan'ın Kohlberg'e yönelttiği eleştiri dolayımında tipik bir erkek ve tipik bir kadın ahlâkının olup olmadığı sorusu tartışılmaktadır. Bu tartışmaya göre erkek ahlâkı en yüksek gelişim düzeyini kamusal adalette, kadın ahlâkı ise ev ve aile bakımında (care) bulmaktadır.

Marilyn Friedman bu teze karşı çıkarak adalet ve aile bakımının pratik olarak değerlendirilmesinde kısmen de olsa etkili olan bir dizi cinsiyete özgü davranış beklentisinin varolduğunu ifade eder ve ancak burada ahlâk kurallarının zorunlu, cinsiyete özgü ayrımının değil, törelerin olgusal ilkelerinin söz konusu olduğunu savunur ve "the concepts of care and justice ar mutually compatible",* diye ilave eder. (Friedman) bu noktada tam da Kantçı evrensel özeni ve de faydacı "kitlevi mutluluk anlayışını" antropolojik olarak saygı ve bakımın ailevi yapılarıyla ilişkilendiren Arnold Gehlen'in desteğini alır.[15]

v) Liberalizmin ahlâki tarafsızlığı ile ilgili tartışma açısından ahlâki gerekçelendirmenin başka bir biçimi, mutlu bir yaşam arayışı da bir rol oynar. Bunu gerçekleştirmek yönündeki, minimamoral

* Bakım konsepti ile adalet konsepti karşılıklı olarak birbirlerinin yerine geçebilir.

15. Lawrance Kohlberg, *The Philosphy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice,* San Francisco 1981, *Die Psychologie der Monralentwicklung,* Frankfurt/M (4)1996, Carol Gilligan, *In a Different Voice,* Cambridge/Mass. 1982, Fritz Oser/Wolfgang Althof, *Moralische Selbstbestimmung: Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich,* Stuttgart (2) 1994, Marilyn Friedman, *What are Friends for? Feminist Perpectives on Personal Relationships and Moral Theory,* Ithaca/New York 1993 (Metindeki alıntı age. 127), Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral ,* Frankfurt/M (4) 1981.

dışındaki çeşitli çabalar karşısında, geleneksel liberalizm gerçekten de ciddi boyutta bir devlet tarafsızlığı talep eder. Burada kısaca ahlâki olma çabasının –aydınlanma ahlâkı anlamında– başarılı bir insani yaşama ne ölçüde ait olabileceğine kısaca değineceğim.

Burada ahlâk tipleri arasında sunulan farklılıkların Anglosakson tartışmalarda ahlâk –ahlâkilik anlamında– ile i) – iii) ve v) tiplemelerinin parçalarından oluşan değişik bileşimler anlamında kullanılan etik arasında zaman zaman yapılan ayrımdan daha ayrıntılı ve net olduğu için, geleneksel olarak ahlâkla, ahlâk üzerine düşünüm anlamında etik arasında yapılan daha geleneksel ayrımı, açık bir biçimde farklı bir şey belirtilmediği sürece muhafaza ediyorum.

Aydınlanma ahlâkının ahlâkilik alanıyla mutlak olarak özdeşleştirilmesi ve dini gerçeklerin açık biçimde etik alanında görülmesi her ne kadar burada savunulan anlayışa uysa da, olağan değildir. Çünkü bunlar Kuzey Amerika dışında her seferinde gerekçelendirilip, savunulması gereken liberal bir temel konsept varsayarlar.

Bu ahlâk formlarının hümaniter aydınlanma ahlâkı ve dini fundamentalizm gibi bazıları birbirlerini dışlamakta iken, fundamantalizm ve savaşçı ahlâkı gibi diğerleri birbirleriyle bağlantılandırılabilecek özelliktedirler. Dini norm sistemleri çoğunlukla –ölümden sonraki yaşamı hedefleyen– mutluluk reçetelerini de içerir. MacIntyre'e göre yurtseverlik sadece kısmi töreselcilikle uyuşur, "soyut ahlâkilikle" değil.[16] Bu yaklaşımın değerlendirilmesi, yurtseverliğin katı grup ahlâkı ile özdeşleştirilmesinin zorunlu olup olmamasına bağlı olacaktır. Manfred Rieder bunu Kant'ın "yurtseverlik" *ve* "kozmopolitizmi" "milli histeri" ile karşılaştırmasına gönderme yaparak reddetmektedir.[17] Hümaniter ahlâk gerçekten de politik birimin ahlâki olarak mutlaklaştırılmasıyla uyuşmaz.

Ancak MacIntyre modern ahlâkiliğin tüm projesini başarısızlığa uğramış girişim olarak değerlendirmekte ve başarısızlığın nede-

16. Alasdair MacIntyre, *Ist Patriotismus eine Tugend?* Axel Honneth (der.), *Kommunitarismus,* Frankfurt/M. 1993, (içinde). Bkz. ayrıca Reiner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit,* Frnkfurt /M. 1994, 165.

17. Manfred Riedel, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 18 (1993)(içinde) 1-22,* Yeniden basımı: Bayertz (der.) 1996, (içinde) 331-361, 342 vd., Kant, Reflexionen zur Anthropologie, 1444, AA XV, 630.

nini Aristotelesçi gelenekselliğin terkedilmesinde görmektedir.[18] Bunu burada ayrıntılı olarak tartışmaksızın, Aristotelesçi erdeme göre meşgale olarak kurgulanan başarılı yaşam tasarımının, çıkış parametreleri değişik de olsa –burada erdemli biçimin ölçütü, orada kuralların değerlendirilmesi için genel bir ölçüt– zorunlu olarak yeni çağın ahlâkiliği ile uyuşmadığı yolundaki tezle ilgili kuşkuyu vurgulamak gerekmektedir: Tam da 17. ve 18. yüzyıllarda sürdürülen Alman doğal hukuk tartışması, burada ani bir etik paradigma değişimi olmadığını, tersine etik içerisinde zamanla bir ilgi kaymasının gerçekleştiğini kanıtlar.

Ahlâk temeli üzerinde oluşmuş grupların daha dayanıklı, kalıcı oldukları tezine tekrar dönersek, alçakgönüllülük ve özgecilik gibi değerler temelinde oluşmuş bir toplum sistemine kıyasla, feodal savaşçı ahlâkına sahip bir grubun belli bir dönem için kendini kabul ettirmekte daha başarılı olacağı söylenebilir. Böyle bir savaşçı ahlâkı bireysel eğilimlerin, grubun selameti açısından ikinci plana atılması yolunda katı taleplerde bulunur. Ancak bu ahlâk anlayışı, sözü edilen gaddarlığından dolayı muhtemelen çoğumuz açısından özlenilen bir durum olarak gözükmez. Ayrıca gruplar arası iletişimin ve içiçe geçmenin yoğunlaştığı dönemlerde bunun bir bütün olarak toplumun ayakta kalmasına hizmet ettiği de söylenemez.

Böylece bu tür bir ahlâk sistemiyle, ona karşı çıkanların da terkedemedikleri bir tartışma düzeyine erişilir. Bu herşeyden önce dokunulmazlık, dürüstlük gibi buyrukları grup mensubiyetinden bağımsız olarak, başka milletten, farklı renkten ve farklı cinsiyetten olanlar için talep edenler açısından geçerlidir. Bu tür talepler açıklandığı gibi ahlâki özellikte oldukları için, ahlâki bağlamda kalınması şaşırtıcı değildir. Ve şimdi artık aydınlanmanın, her şeyden önce din savaşlarının ve iç savaşların deneyimlerinin bir sonucu olarak, dini içerikler karşısında tarafsız, formel biçimini alan minimal moraline ulaşmış bulunmaktayız.

Elbette politik sisteme karşı bireysel özgürlük haklarının deklarasyonları, politik egemenliğin kendisini yurttaşlar nazarında akılcı bir şekilde meşrulaştırması zorunluluğu, genel olarak, ahlâki ve

18. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Londra, 1985, 9. bölüm.

diğer türden taleplerin haklılığını göstermekle bu taleplerin muhatabının değil, onları öne sürenin yükümlü olması prensibi de tarihsel ve sistematik olarak sıkı bir biçimde bu tür ahlâki ilkelerle bağlantılıdır.

Böylece ahlâki kuşkuculuğun bazı biçimlerinin de ahlâki mülahazalardan esinlendiği açığa çıkmaktadır. Ahlâkı egemen sınıfların baskı aracı olarak teşhir eden, baskıyı, yani aşırı sert ve adaletsiz egemenlik uygulamasını genel olarak reddeder gibidir. Tersi durumunda sadece görevlilerin değiştirilmesine çaba sarfederdi.

Bireyin ahlâki olarak vesayet altına alınmasına itiraz eden, kendini haklı hissedenden, karşıtını yaralamamak için, bir baskı aracından vazgeçmesini talep eder. Nietzsche bu durumu iğneleyici bir biçimde şöyle ifade eder: "Düşmanınız olursa, yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık vermeyin: Bu onu utandırır. ... Size küfredildiğinde, sizin hayır duası etmek istemeniz hoşuma gitmez. Daha iyisi sizin de birazcık küfretmenizdir!' (Böyle Buyurdu Zerdüşt, 1. Bölüm).

Her tür ahlâki ya da hukuki olarak gerekçelendirilmiş talepten, kuşkucularınki dahil olmak üzere, tam anlamıyla bir vazgeçme, "sadece kendi iktidarına" güvenmeyi savunan Max Stirner açısından söz konusu edilebilir. Doğrusu o da bu yaklaşımıyla, insanı Hobbes'çu doğal durumda tanımlamaktan öteye geçemez; sadece onları insanlar değil, "tekiller" olarak adlandırır ve onlara sadece güçlerinin yettiği düzeyde hak vermeyi kabul eder. Bu, gerçekte ahlâki taleplerin tümden tahribinin az sayıdaki örneklerinden biridir. Ancak burada sorun, bu başarılı tahribin, ahlâki taleplerle ortaya çıkan çoğunluk karşısında, birincisi daha az iktidar sahibi olduğu için, ikincisi bireyin özerk bir yaşam sürdürmeye ilişkin ahlâki taleplerini çoğunluğa dayatma imkânından vazgeçtiği için "tekile" yönelmiş olmasıdır.

Kısacası pratikte, her tür ahlâki talepten sıyrılmanın çok kolay olmadığı görülmektedir. Büyük insan gruplarının tümünde başkalarıyla birlikte ahlâki ya da bunlarla kıyaslanabilecek dini, töresel ve hukuki talepler vardır. Ahlâki sorumluluk bilinci belki de bir toplumun varlığını sürdürebilmesinin zorunlu bir unsurudur. Toplumsal ahlâki taleplerin karşıtları bile, başkalarının taleplerine karşı kendi-

lerini savunmak için, rahatsız edilmeme bireysel hakkı gibi ahlâki ilkelere başvurmak zorundadırlar.

Her şeye rağmen ahlâki talepler yelpazesi içerisinde bu taleplerin belli içerikleri ve formlarından yana tavır almak imkânı bulunmaktadır. Ve burada gerçekten hümanist aydınlanma ahlâkı anlamında bireyin konumunu güçlendirmenin ve onu olabildiği ölçüde fanatik erdem zabıtalarından ve murailerden korumanın –ahlâk ötesi de– nedenleri vardır. Sonuçta herkes bu türden fanatiklerin kurbanı olma durumuna düşebilir. Bu nedenle, grup talepleri konusunda daha çok ihtiyatlı bir tavır belirleyen insanın, kendi tasavvuruna en uygun olan liberal bir toplumun devamı için angaje olmak konusunda birçok nedeni vardır.

Burada sunulan tez ahlâki söylemin bitirilmesi ya da revizyonunu savunan bir kuşkuculuğa karşı çıkmaktadır. Bu tezi doğalcı olarak tanımladım; çünkü bu ahlâki buyrukların haklılığını ve mutlaklığını göstermeye "içeriden" uğraşmamakta, aksine sadece kuşkucuların ulaşmaya çalıştıkları revizyonun uygulanabilirliğine ve çekiciliğine yönelik "dışardan" çekinceler bildirmektedir.

Neden ahlâki olmalıyım?

Bu soru politik felsefeden çok etiğin[19] alanına girse de kısaca tartışmak gerekmektedir.

Ahlâki taleplerin uygulanmasını ortadan kaldırmak gerçekten güçse, dışarıya karşı bu talepleri avaz avaz savunurken, hatta herkesi bunlara uymaya çağırırken, bunları ceza almadan ihlal etmek olanağı çıkana dek beklemek gibi bir tavır neden uygulanmamaktadır? Buna göre gerçekten ahlâki davranmaktan daha karlı olan, ahlâkilik görüntüsünü –yararlı oldukları sürece– ahlâkın kabul gören ilkelerinin gizli ihlaliyle bağlantılandırmaktır. Machiavelli bunu kendi prenslerine önermektedir; çünkü böylelikle tüm eylem alternatifleri açık kalmakta ve bunların etki olasılıkları ahlâki tered-

19. Bu bölümün başlık sorusu Rüdiger Bittner'in, *Moalisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/Münschen 1983, kitabının ana temasıdır.

dütlerle sınırlanmış olmamaktadır (Principe, böl. 18). Bu yaklaşıma karşı öne sürülen "ya herkes aynısını yaparsa" uyarısına, "herkes bunu yapmaz" biçiminde soğukkanlı bir yanıt verilir.

Tabii ki Machiavelli'nin tevekkülle ancak çok az sayıda insanın gerçekten kötücül olmayı becerebildiği tespitini yapmasının nedenleri vardır (Discorsi I 28).

Burada söz konusu olanın elbette, kışın yaya yürümek yerine araba kullanmanın utancını duymaya razı olmak gibi ufak tefek uygunsuzluklar değil, temel ahlâk ilkelerinin ihlalidir. İlke olarak kötücül olmaya, yani kendilerinin dışarıya karşı doğru olarak kabul ve beyan ettikleri tüm normları ihlal etmeyi yaşam planlarının değişmez bir parçası haline getirmeye hazır insan sayısı çok azdır.

Bu hiç de akla aykırı bir şey değildir. İnandırıcı biçimde yalan söyleyebilmek için insanın belli ölçüde yalana inanması gerekir. Bu nedenle, böyle bir şeyi deneyen kişi, doğru bulduğu ilkelere uygun bir şekilde yaşamaya çalışan ve bunu savunan insana göre çok daha büyük iç çatışma tehdidi altında olacaktır. Benlik saygısının ahlâksızlık sonucu azaldığı şeklindeki gerekçe, kötünün benlik saygısını ikiyüzlülükle elde ettiği üstünlükten kazandığı gerekçesiyle reddedilse bile, bu ikiyüzlülük rahatlıkla taşınamaz bir yük haline gelebilir.

İç çatışmalara ek olarak kolaylıkla haksızlık yapılanlardan gelen gerçek ya da farzedilen bir tehditin yarattığı bir korku atmosferi ortaya çıkar. Burada mitik intikam meleğinin peşinde olduğu av imajı ve despotların ünlü nevrotik suikast korkuları hatırlanmalıdır. Aslında despotların korkusu o kadar da nevrotik değildir; çünkü kendi deneyimlerinden kendileri gibi davranan *bir kişinin* bile yeterli olduğunu ve kendileri bunun *kim* olduğunu öğrendiklerinde ise iş işten geçmiş olabileceğini çok iyi bilirler.

Bu da aynı şekilde ahlâki olarak tanıtlamadığı, sadece bilinçli ahlâk dışı eylemin başarılı olması durumunda da nispi olarak büyük bir olasılıkla ortaya çıkacak sonuçları konusunda uyardığı için özünde doğalcı bir argümandır.

Ancak ahlâki kuşkuculuğun şu ana kadar öne sürülen itirazların tümünden bağışık bir türü daha vardır. Sextus Empiricus'da sunu-

lan Pironcu kuşkucu açısından en uygun davranış biçimi, çevrenin töresel kurallarına uygun davranmak, ancak içsel dinginliği yani Ataraxia'yı, tehlikeye düşüreceği için ne bunlardan yana ne de bunlara karşı angajmana girmeden, karşılarında içsel bir mesafeyi ve sükuneti korumaktır.

"Mutludur bu uykululer: Çünkü birazdan dalacaklardır". Gene Nietzsche'nin Böyle Buyurdu Zerdüşt (Erdemin Kürsülerinden) alınan alaycı cümle, bu kuşkucu tutumu kendinden mutlak bir memnuniyet tutumuna çok yakın bulan bir endişeyi dile getirmektedir. Pironcu kuşkuculuğun uzmanları tarafından reddedilse bile, çoğunluğumuz gibi bilge olmayanlar açısından, ayrım gerçekten de her zaman net değildir.

Açık biçimde ayırdedilebilecek alışkanlıklarıyla, töreleriyle birbirinden soyutlanmış çevrelerin bulunmadığı, "insanın sahip çıkacağı hiçbir şeyin olmadığı" bir dünyada böyle bir tavrın hayata geçirilebilirliği konusu da kuşkuludur. Daha ötesi varsayılan dinginlik idealinin gerçekten bizim iyi yaşam imajımıza uyup uymadığı, böyle bir yaşam açısından, bunun ötesine geçen, olasılıkla bu tür bir yaşamdan daha önemli olabilecek herhangi bir şeyin belirleyici, temel olup olmadığı sorulabilir. Bunlar insanın kendi çocukları olabileceği gibi, politik ya da ahlâki idealler de olabilir; her halükarda bu bizi geriye, kamusal ahlâki söyleme çekip, bizi adamsendeci bir yaşamdan ve bunun sonucu olan can sıkıntısından ve de yaşamak olgusundan başka hiçbir şeyi değerli bulmayan panikten korur. Ahlâki ilkeleri dikkate alan hayat tarzının avantajı, insanın sahip çıkabileceği bir şeylerinin olmasıdır.

Ahlâkın ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı sorusu, şimdiye kadar söylenenler çerçevesinde şöyle yanıtlanabilir: (Ahlâk) kurumunun ortadan kaldırılması esas olarak mümkün ve de arzulanacak birşey değildir. Bilinçli olarak ahlâka uymayacak biçimde oluşturulan bir yaşam tarzı iyi bir hayat açısından, bunların savunucuların bizi inandırınaya çalıştıklarından daha sınırlı bir şans sunar.

C. SÖZLEŞME METAFORUNUN PARILTISI VE SEFALETİ

Mensupları ile toplum arasındaki sözleşme metaforu yeni çağın politik felsefesinin paradigmatik aracıdır. Bu ifade tarzının egemenliği başka nedenler arasında, sözleşme teorisinin en azından temel dini bir uzlaşmanın parçalanmasından sonra meşruiyet sorunlarının mezheplerden bağımsız biçimde nasıl çözümlenebileceği konusunda bir yöntem sunmasından kaynaklanmaktadır. Hobbes buna ek olarak, Batı Avrupa'da yüzyıllardan beri hükümdarlıkla zümreler arasındaki çatışma içerisinde, başlangıçta esas olarak zümreler arası ilişkiler için ortaya konmuş sözleşme düşüncesini mutlakiyetçi refah devletini meşru gösterme argümanı olarak kullanmayı becermiştir. Bunu yaparken yüz elli yıllık tartışmanın terminolojisini de şekillendirmiştir.

Devletin mensupları arasındaki bir sözleşme ifadesi ayrıca daha ötesi, tarihsel koşullarla doğrudan ilintili olmayan sistematik avantajlara da sahiptir. Sözleşme tartışması doğallıkla sorumluluk fikrine götürür. Sözleşmeyi onaylayan herkes eski *pacta sunt servanda (sözleşmelere itaat edilmelidir)* ilkesine göre bunun gereklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Bu nedenle birçok sözleşme teorisyeni devlet kurallarının bağlayıcı karakterini bu şekilde açıklamayı önermişlerdir.

Öte yandan sözleşme belli bir karşılıklılığı içinde taşır. Sözleşme metaforu gönüllü bir kabul ya da red imkânını ve tüm sözleşme taraflarının arzu ve çıkarlarını dikkate almayı telkin eder. Salim bir kafayla kimse –sezgisel olarak herkesçe kabul edilebileceği gibi– açıkça aşırı avantajlı olduğu bir sözleşmeyi imzalamaz. Bu şekilde, toplumsal sözleşme ile bir kısım yurttaşların açık bir biçimde avantajlı olmadıkları devlet düzeninin nasıl olması gerektiği inceleniyordu.

Sözleşme teorisine yapılan eleştiriler buna uygun olarak bir yandan hukuki itaat sorumluluğunu açıklamak iddiasına, öte yandan bireyci, liberal ve iradeci içermelerine yönelmekteydi.

İlk sorun basitçe durumun, yani sözkonusu olanın *bir metafor olması* ile ilgilidir. Gerçekte devletin tüm yurttaşlarının birleşmeyi ve bunun koşullarını belirledikleri bir toplantı hiçbir zaman olmamıştır. Böyle birşeyin bir metafor durumundan zaten beklenmeyeceği yolundaki itiraza verilecek yanıt, *metaforik* bir sözleşmeye verilen *metaforik* bir onayla *gerçek* bir itaat ödevinin gerekçelendirilemeyeceği olacaktır. Çünkü bu şekilde neredeyse her tür ödevi gerekçelendirmek mümkündür.[20]

Peki muhataplarının sözleşmeye suskun onaylarını verdikleri kabul edilemez mi? Locke (bu onayı ç.n.) gerçekte mal sahibi olmaya, Rousseau ise ülkede kalmaya bağlıyor. Ancak burada da, aşağıda onay yoluyla meşruiyet bağlamında tartışılacağı gibi dikkatli olunması gerekmektedir. Çünkü ne imkânı olmadığı için ülkeyi terkedemeyen bireyin onayından sözedilebilir ne de onun buraya gönüllü geldiği varsayılabilir. Rousseau bu nedenle ülkede zaruretin ya da benzeri koşulların sonucu olmadan kalışı onayın ölçütü yapmaktadır (Contrat Social IV 2). Başka durumlarda ne olacağı konusunun ayrıntılarına ise girilmemektedir.

Öyleyse yurttaşlar açısından itaat ödevi için, onların sözümona onaylarından bağımsız, itaatin onların gerçek çıkarlarına uygun olduğu ya da onların ahlâki olarak buna yükümlü oldukları biçiminde bir iddia ile olsun, makul bir gerekçelendirmeye gereksinim vardır. Birincisi bunlar bu türden bir sözleşme imzalamamışlar, büyük kısmıyla politik organizasyonun "içine atılmışlardır" ve metaforik bir sözleşme beraberinde gerçek bir yükümlülük getiremez. İkinci olarak böyle bir durumda bile itaat ödevi, olsa olsa sözleşmelere ahlâk ve doğa hukukundan kaynaklanan itaat etme sorumluluğunun bir türevi olurdu. Fichte bu duruma dikkat çekmekte ve gerekçelendirilmek istenen şeyin tam da önceden varsayıldığını söylemektedir (GNR Md. 13). Sözleşme ifadesi bu anlamda olsa olsa sorumlulu-

t20. Bkz. David Hume, *Of the Original Contract*, E. F. Miller (derl.), *Hume, Essays: Moral, Political and Literary*, Indianapolis 1985 (içinde), 468. Yenilerde tekrar Dworkin'de (Rawls'a karşı), *Taking Rights seriously*, Cambridge/Mass, 1978, böl. 6.

ğun gerekçesini açıklamanın didaktik bir aracı olabilir.

Hegel bunun ötesinde bir sözleşmenin herkesin kendi çıkarını gözettiği ekonomik alanda ortaya çıktığını ve bu nedenle sözleşme metaforunun, mensubu olmanın herkesin "en yüce ödevi" olduğu devletin daha yüce alanını kavramaya ve hele hele gerekçelendirmeye ilkesel olarak uygun olmadığı eleştirisini getirir (Rph Md. 75, 100, 258). Töreselliğiyle devlet tekil çıkarların toplamı olarak betimlenip hele de yeniden yaratılamaz ve "yapılmış bir şey olarak da görülemez" (Md. 273). Ahlâki ilkelere göre devletin yeniden yapılandırılmasının denendiği her yerde, olabilecek en kötü şey, örneğin Fransız devriminin despotizmi ortaya çıkmıştır (Md. 258). B · son düşünce Edmund Burkes'in insani bir toplumun iradi yapılan teknik bir ürün değil, aksine yavaş yavaş oluşan bir doku olduğunu savunduğu *Reflections on the Revolution in France* (1790) adlı yapıtından esinlenmektedir. Bu düşünce Michael Sandel ve Michael Walzer gibi cemaatçilerce, yani liberal bireyciliğe karşı politik cemaatin değerlerini yeniden geçerli kılmak isteyen yazarlarca 80'li yıllarda tekrar gündeme getirildi. Bunların tartışmasını ikinci bölümde yapacağız.

Ancak sözleşme fikri birinci olarak mutlaka, Kant'ın da göstermiş olduğu gibi, devletin resim tuvalinde kurulması düşüncesi gibi birşey değildir, ikinci olarak gene aynı yazar tarafından açık biçimde ifade edildiği üzere, bir sözleşme teorisinden hareket ederek hukuki itaat için ahlâki sorumluluk savunulabilir. Aristoteles'den gelen insanların "başından beri" cemaatler içinde yaşadıkları tespiti, sözleşme modeli aracılığıyla insani egemenlik için meşruiyet koşulları ortaya çıkarmanın engeli değildir.

Hobbes'un, daha sonra da Kant ve Fichte'nin meşgul oldukları, itaat sorumluluğunu gerekçelendirmenin esas olarak ahlâki bir özellikte mi olduğu yoksa iyi anlaşılmış egoizme mi dayandığı sorusu, burada, yukarıda belirtildiği gibi şu şekilde yanıtlanacaktır: Doğal duruma karşı daha iyi bir durum yaratmak için angaje olma yolunda bir ahlâki sorumluluk olduğu için, hukuki itaat için bir ahlâki sorumluluk vardır. Bu itaat sorumluluğunun sınırları meşruiyet sorunsalı çerçevesinde incelenir. Ancak meşru bir devlet yurt-

taşlarından onların ve gelecek nesillerin geniş anlamda yararına olandan fazlasını talep etmemelidir.

Analitik model olarak sözleşme

Hukuki itaat sorumluluğunu açıklamaya uygun olmasa da sözleşme metaforu devletin örgütleniş biçiminin adilliğini sınamak için kullanışlı bir araç sunmaktadır. Bu rol ona geçmişte Kant tarafından biçilmişti (Bkz. Reflexion 7734, AA XIX) 503: "Toplumsal sözleşme devlet anayasasının kaynağı değil, kuralıdır.") ve bu rolüyle altmışlı yılların başında, John Rawls'un *A Theory of Justice* adlı kitabının yayınlanışından beri bir rehabilitasyon yaşamaktadır.[21]

Rawls bir toplumda adaletin ne ile oluştuğu nasıl belirlenebilir sorusunu sorar. O adalete pratik felsefe içinde, gerçeğin teorik felsefedeki yeri gibi temel bir yer verir (3). Adil bir toplumun nasıl olacağını belirlemek için, varsayımsal bir "ilk durum" fikrinden yararlanır: İnsanlar ilk durumdan hareketle, kendilerinin içinde nasıl bir yer alacaklarını bilmeden, kurulacak bir toplumun adil düzeni konusunda karar vereceklerdir. İnsanlar bu ilk durumda sosyal statüleri, mülkiyetleri ve de yetenekleri, eğilimleri, özel gereksinimleri konusunda hiçbir şey bilmemektedirler. Doğal durumda hepsi yaklaşık olarak aynı rasyonel yeteneklere sahiptirler ve diğer insanların kaderleriyle esas olarak ilgili değildirler (md. 4, md. 20-30).

Rawls'a göre, toplumun bütün üyelerinin bilinmezlik perdesinin (veil of ignorance) arkasında –kendi konumunu bilmeden– akılcı bir egoizmle kabul edebileceği ve buna dayalı toplum sözleşmesini destekleyebileceği ilişkiler adildir (md. 24 vd.) Bu modelde, mirasını iki oğlu arasında adil bir biçimde paylaştırmak için oğullarından birine mirası kendi anlayışına göre eşit bir biçimde ikiye bölmesini ve iki parçanın arasındaki seçimi kardeşine bırakmasını isteyen baba ile ilgili eski bir anekdotun genelleştirilmesi ve ayrıntılandırılmasını görmekteyiz. Yeni çağın politik felsefesinde Rousseau'nun, genel şeylerin kararlaştırılması, herkesin birlikte karar

21. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.

vermesi ve herkesin aynı ölçüde etkilenmesi ile ortaya çıkan genel iradenin kurgusu ile paralellikler bulunmaktadır (Contract social II 4). Rawls'un konsepti toplumsal koşulların çok daha esnek ve ayrıntılı bir değerlendirmesine olanak sağlamaktadır. Ancak o da bilinmezlik perdesi aracılığıyla Rousseau'nun rasyonel egoistleri ahlâki davranışa iten "çıkarların mucizevi çakışmasına" ulaşmaktadır. Aynı rasyonellik ve lakaytlık dolayısıyla saptırma manevraları, kıskançlık ve kötü niyetli kararlar bertaraf edilebileceklerdir.

Rawls politik bir düzenin adilliğini güvenceye alacak iki ilke sunuyor. Birinci olarak herkes başkalarının özgürlüğüyle uzlaşabilecek en geniş özgürlüğe sahip olmalıdır (md. 11). İkincisi, malların eşitsiz dağılımı sadece en kötü durumda olanların mutlak anlamda eşit dağılım durumunda olabilecekten daha büyük yararı sağlamaları durumunda kabul edilebilir. Politik görevlere eşit giriş imkânlarının ise sürekli var olması gerekir (a.y.). Faydacılıktan çarpıcı bir uzaklaşmaya rağmen Rawls burada Kantçı ve faydacı ilkelerle bir ilişki kurmaktadır. Eşitlikten sapmalar sadece genelin çıkarlarına hizmet ediyorsa kabul edilebilirler fikri Mill'e aittir (Utilitarianism, Böl. 5). Rawls'da aynı düşünce, "en büyük çoğunluğun en büyük mutluluğu durumunda" tekil bireylerin başkalarının mutluluğunu güvenceye almak için ihmal edilmemelerinin sağlanması biçiminde formüle edilir.

Önemli bir nokta da Rawls'ın burada malların özellikleri ve bireylerin bunlara eğilimleri konularına girmemesi ve sadece yaşam, sağlık vb. gibi şeylerin, normal durumda herkesin sahip olmayı olmamaya tercih ettiği, belli asgari özelliklerden hareket etmesidir (md. 15).

Görülebileceği gibi Rawls'ın esas ilgisi egemenliğin meşruiyeti değil, özgürlük ve mal dağılımının adaleti arasındaki ilişkinin tespitidir. Bireylerin eşit olmayan yeteneklerinin ve performanslarının mülkiyetin belli ölçüde eşitsiz dağılımına yol açmasının tüm katılanlar açısından tümüyle avantajlı olduğunu kabul ederken, merkezde bireysel özgürlüğün, politik eşitliğin ve aynı şekilde ekonomik fırsat eşitliğinin garanti edilmesi bulunmaktadır. Rawls ayrıcalıklı olmayanlar lehine belli ölçüde bir yeniden dağılımın arzulanır ve kaçınılmaz olduğu liberal demokratik bir sosyal devlet te-

orisi sunmaktadır. Onun modeli aracılığıyla Kant'ın dışsal senin ve dışsal benim öğretisinin unsurlarından biri yani fiili olarak varolan mal dağılımından herkes için en iyisi olan dağılıma ulaşmanın kriterleri ayrıntılarıyla incelenebilir.

Her ne kadar gerçek anlamıyla sözleşme teorisi ile ilgili değilse de Robert Nozick'in *Anarchy, State und Utopia* adlı eseri birinci olarak aydınlanmış anarşi konusundaki bir kitapta benzer başlığından dolayı değinilmeden geçilemez.[22] İkinci olarak en iyi şekilde Rawls'ın teorisi bağlamında bu kitaptan söz edilebilir, çünkü kısmen de olsa doğrudan buna yönelik bir reaksiyon özelliği taşır. Nozick'in kurgulamasında devlet, deyim yerindeyse kendiliğinden devlet düşmanı bir anarşistler cemaatinde ve esas olarak da onlar bunu doğa durumundan daha yararlı buldukları için özel bir çabayı gerektirmeksizin ortaya çıkar. Ancak Nozick'in Locke'dan esinlenen doğal durumu Hobbes'inkinden çok daha insaflı şekillenmiştir. Doğal durumun bu ılımlı biçimi, kuşkucunun hukuk felsefesindeki karşılığı olarak sunulan devlet düşmanı anarşiste, Nozick'in asgari bir devletin zorunluluğu konusundaki argümanını kabul edeceği ölçüde taviz vermek için gereklidir.

Gerçekte ise Nozick açısından Locke'nin doğal durumunun avantajı esas olarak özel ticaret ilişkilerinin konumunu bu doğal durumundan çıkarıp devlet ilişkisine taşıması imkânında yatmaktadır. Doğal durumda herkesin özgürlük, eşitlik ve mülkiyet hakkı, ikinci bir düzeyde ise herkesin bu haklara tecavüz edenleri cezalandırma hakkı vardır. Doğal durumun hiçbir hak ihlali olmadan yaşanacağı ve ceza ölçüsü konusunda sorunsuz mutabık olunacağı mantıken kabul edilemeyeceği için insanlar haklarını korumak için önce komşuların yardımına, sonra profesyonel koruma kurumlarına başvururlar. Bu kurumlardan birisi zaman içinde pazarı ele geçirip kendi tekelini kurar ve sonunda da doğrudan cezalandırma yöntemini yüksek riskinden dolayı başkalarına yasaklar. Nozick'in kendisi bir sosyal sözleşmeyi varsaymasa da yeni çağın modern sözleşmeciliği sunumlarındaki anlayışlardan esinlendiği için bu doğrultudakilere dahil edilir – Wolfgang Kersting koruyucu kurumlarla söz-

22. Robert Nozick 1974 (N. 1).

leşmeler yapıldığı için yerinde bir deyişle "kaybolmakta olan sözleşmecilik"ten[23] sözetmektedir. Nozick ve daha radikal olan David Friedman tarafından savunulan, ortaya çıkan bu koruma kurumlarının piyasa koşulları nedenleriyle pazarın bölümlerini ele geçirme mücadelesinin zor kullanarak sürdürmekte bir çıkarları yoktur[24] yolundaki tez koruma haracı alan şirketlerden 14. yüzyılın İtalyan paralı askeri birliklerine kadar silah ayrıcalığına sahip benzeri gruplarla yaşanan tecrübelerin tümüne ters düşmektedir. Rakibin bertaraf edilmesi çok daha kolay biçimde aynı etkiyi yaratacaksa, müşterileri bir sürü zorlukla memnun etmeye uğraşmanın gerekçesi var mıdır? Öte yandan mallarına derhal el koymak varken, piyasaya hakim bir koruyucu kurum, olasılıkla huysuz müşterilerin istekleriyle niye uğraşsın? Böyle bir şeye belki bir motif sunabilecek uzun vadeli hesaba kapitalizmin böyle radikal bir biçiminde kimse bir neden görmemektedir.

Bu şekilde – burada sadece kaba hatlarıyla verilen – ortaya çıkan minimal devlet yaşamın, özgürlüğün ve –söylenmeden geçilemeyeceği gibi öncelikle– özel mülkiyetin korunmasına hizmet eder. Mülkiyet üzerinde doğal bir hakkın kabul edilmesinin anlamlı olup olmadığı IV. bölümde incelenecektir. Önsözde dikkat çektiğim anarşist sezgiler açısından bu tür bir devletin asgariliği edebiyatına olabildiği ölçüde eleştirel yaklaşmak gerekir. Minimalleştirme devletin halkın büyük bir kısmının toplumdaki yaşamını çekilir kılacak alanlardan çekilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Friedman tabii ki sadece çok sayıda ödeme gücü yüksek olanların oturdukları yerlerde pazara uygun ve rantabl olacağı belli olmasına rağmen, sokakları bile satmak istemektedir.

Devlet kurmanın bu modeliyle ikna edilecek anarşistler ya çok zengindir ya da akılları kıttır. Burada tam da Rousseau'nun betimlediği varsılların yoksullara yönelik hileleridir söz konusu olan. Sözümona minimal devlet burada tam da anarşistlerin geleneksel olarak liberal devlete yönelik suçlamaları olan, zenginlerin fakirlere

23. Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994, 311.
24. David Friedman 1989 (N.1).

karşı korunması işlevine sahiptir. Rawls'ın talep ettiği yeniden dağılım gibi normal olarak kamuya verilen çok sayıdaki ödev, belirtik biçimde reddedilmiyorsa, büyük ölçüde devletin görevi olmaktan çıkarılmaktadır.

Nozick'in kurgulamasındaki en önemli sistematik zaaf, arzu edilen sonucun çok bilinçli olarak çıkış durumuna ve tümdengelim yöntemlerine yerleştirildiği daireselliktir. Belli kamusal zor tedbirleri açık biçimde reddedildiği ve diğerleri kendiliğinden kabul edildiği için bu teori, Rawls'ınkinden farklı olarak beklenmedik biçimde sözleşmeli egemenliği gerekçelendirme durumuna düşer. Ancak tam da belirtildiği gibi sözleşme teorisi bunun için uygun değildir.

J. M. Buchanan açısından da tekrar açık biçimde sözünü ettiği toplum sözleşmesi büyük ölçüde mülkiyeti korumaya hizmet eder. Ancak o mülkiyet üzerinde, diğer doğal hakları ve insan haklarını kabule de hazır olmadığı gibi bir doğal hakkı kabul etmiyor, çünkü onun açısından ne üstün bir akıl ne de mutlak, üstün değerler vardır (İnsan haklarının kabulünün mutlak değerlerin vaazı ile bağlantılı olup olmadığı şu anda tartışılmayacak). Buchanan'a göre özgürlük ve eşitlik hakları dahil herşey sözleşme görüşmelerinin konusudur. Mülkiyet talepleriyle ilgili hukuki tereddütü olan anarşiye karşı daha istikrarlı bir durum yaratmak için bireysel haklar sözleşmelerle verilir.[25]

Buchanan, mülkiyet ilişkileri konusundaki tereddütü, yasaların olmadığı anarşist bir toplum açısından sorunlardan biri olarak görüyorsa gerçekten haklıdır. Burada şiddet olmaksızın özgürlük ve yasamanın birlikte etkin olduğu anlamdaki anarşinin bile uzak bir hedef olduğu kabul edildi. Ama Buchanan'da mülkiyet o derece merkeze oturmaktadır ki, serbest değişim özgürlük paradigmasına (25, buna karşı elinizdeki kitabın özgürlük üzerine olan IV. bölüme bkz.) ve insan için önemli olan her değer bir fiyata dönüşmektedir.[26] En azından, insani bir toplum rekabet ve baskı yerine güvenlik ve esenlik sunmak zorundadır yolundaki anarşist sezgilerden ikincisi burada hemen hiç dikkate alınmamaktadır.

25. J. M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*, Tübingen 1984.
26. bkz. Kersting 1994, 328 vd.

II

İnsanlar arasında yaşamak sadece zoru ifade etmez. Cemaat birey karşısında kendisini haklı göstermek zorunda mıdır?

Devlete tabi olma, yasalara uyma şeklinde ahlâki bir görev varsa, ortaya az ya da çok kendiliğinden, cemaatin birey karşısında bu itaat taleplerini neden haklı gösterme zorunda olması gerektiği sorusu ortaya çıkar. Son bölümün çıkış ve kaçış noktası hizmetini gören liberal bireyciliğe karşı olan teoriler uzun dönemden beri bu sorunun çevresinde dolanıp durmaktadırlar. Birinci dereceden ahlâki kuşkuculuğa karşı yukarıda, insanların kaçınılmaz biçimde ahlâki taleplerle karşılaşacağını, çünkü bunların grubun istikrarını sağlamaya yardımcı oldukları argümanı savunulmuştu. O halde gruptan zoru gerekçelendirmesini talep etmenin anlamı nedir?

Bu soruyu soran kişi öncelikle, insanın ahlâki değer sistemleri içinde yaşadığı şeklindeki yukarıdaki tespit ile bu tür sistemler

içinde yaşaması gerektiği şeklindeki ahlâki talebi, yani insanların bu tür değer sistemleri içinde yaşamasının iyi olduğu şeklindeki ahlâki yargıyı birbiriyle karıştırmaktadır.

Ancak bu uyarı ile sorun ortadan kaldırılmış olmamaktadır. Öncelikle zorun meşruiyeti ve daha genel sosyal olarak normlar sorusunu önyargısız sorabilecek, sosyal ve politik olarak şekillenmeye uğramamış bir bireyin varlığının hangi biçimde varsayılacağı sorusu (II.1), ikinci olarak ise zorun gerçekten de insani ortak yaşamın tayin edici özelliği olup olmadığı, karşılıklı ve çoğunlukla gönüllü yardımlaşmanın, ilgilenmenin ve dayanışmanın insan cemaatlerinin daha önemli işaretleri olup olmadığı ve en azından bu tür yardımı becerebilen cemaatlerin ruhsuz toplumdan farklı olarak politik amaç olmalarının gerekip gerekmediği (II.2) sorusu kalmaktadır.

Bu bağlantılarda hep tekrarlanan argüman figürlerinden birisi, anti bireyci tutumların sık sık yanlışlıkla, insanın cemaate olan gerçekte kaçınılmaz bağımlılığından politik kararların uygulanmasının belli biçimlerine ulaştıkları yolundadır. Bu bölümün son kısmında buna karşılık basitçe dilsel ve diğer türden sosyalleşme olgusu ile uygulanan zor söz konusu edilecektir (II.3).

A. CEMAAT VARLIĞI OLARAK İNSAN

Doğa vergisi devlet

İlk bölümde olduğu gibi bu bölümde de öncelikle irdelenecek tutumun antropolojik temeli aranacaktır. Politik teori geleneğinde bu temel Aristoteles'in devletin doğa vergisi ve insanın politik bir varlık olduğu, devletin doğası gereği bireyden önce geldiği yollu gerekçelendirmesidir. Burada da ilk bölümde olduğu gibi tarihsel kişilikler, kesin yorumların konusu yapılmaktan ziyade, geleneksel olarak onlarla bağlantılandırılan konseptler çerçevesinde söz konusu edileceklerdir.

Doğa ve politik düzenin karşı karşıya konulmasına dayanan so-

fistik eleştiriye karşı Aristoteles devletin, sitenin doğa vergisi olduğunu ve bu nedenle doğaya uygun olduğunu göstermeye çalışır. Bu sitenin kendini oluşturan parçalarından oluşturulması şeklindeki tümevarımcı bir yaklaşımla olur. Tabii ki erkek ve kadın ve Aristoteles'in ifade ettiği gibi efendi ve uşak da birlikte varolurlar, çünkü biri olmadan diğeri, daha ötesi bunların birlikte hareketi olmadan insanlık varlığını sürdüremez. Aynı biçimde çocuklar doğduğunda, hayatta kalma konusundaki ortak endişenin ortaya çıkardığı zorunluluktan, efendi, kadın, çocuklar ve hizmetlilerden oluşan ve düzeni (*oikonomia)* hane reisinin sorumluluğunda olan ev (hane) *okios* kendiliğinden oluşur. (Politika I 2, 1251a 24 vd.)

Bu anlayışla şekillenen hane içi hukuki ilişkiler Avrupa kültür çevresinde 19. yüzyıla kadar temel nitelikteydi. Bunlar Kant'ın hukuk öğretisinde de nesnel bireysel hukukun alt gruplarını oluşturur (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Md. 22 ff., AA VI 276 ff.).

Aristoteles'de bundan sonra, anlık gereksinimlerin karşılanması için değil (olasılıkla ortak kült, sosyal ilişki ve acil durumlarda karşılıklı destek için), hanenin genişlemesi biçiminde, akla yakın bir oluşum olarak köye geçiş vardır. Birçok köyden oluşan, kendine yeterli ve mükemmel topluluk ise devlet, yani "sırf yaşama uğruna ortaya çıkan, ancak mükemmel yaşama uğruna" varlığını sürdüren sitedir (1252b 27 vd.).

Sitenin doğaya uygunluğu konusundaki argüman ise, devlet doğal olarak varolan küçük cemaatlerin hedefi olduğu ve hedef de doğa olduğu için, devletin doğadan oluşması gerektiği yolundadır. "Her tekil varlığın gelişimini tamamladığı an ulaştığı durumu, sözkonusu varlığın, yani örneğin insanın, atın, evin doğası olarak tanımlıyoruz." (1252b 30 vd.).

Burada söz konusu edilen ve bir şeyin doğasının onun gelişme olanaklarının en yüksek noktası olmasını ifade eden *teleolojik* doğa kavramı uzun bir dönem doğal hukuk geleneği açısından çok önemliydi. Şimdi bu kavram esas olarak tartışmalıdır. Öte yandan MacIntyre böyle bir teleoloji olmaksızın başarı şansına sahip bir ahlâk anlayışını savunmanın mümkün olmadığına inanmaktadır.[1]

1. MacIntyre 1985, böl. 8, 9, 18.

Burada Aristoteles'in kullandığı tanıtlama modellerinin, MacIntyre'nin onlardan beklediği ahlâki istikrar ölçütünü sunup sunamadığını inceleyemeyeceğiz.

Aristoteles kendi tanıtlamasında, "*physei*" yani doğası gereği sözcüğünün Almanca'da da üretilebilecek farklı anlamlarını kullanmaktadır. Biz "doğa" sözcüğünü başka anlamları yanında insani beceriyle (techne) üretilmiş olmayan, bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkıp, gelişmiş olan şeyleri adlandırmak için kullanıyoruz. Ancak bunu belirli bir nesne ile bağlantılandırarak, kaplanın, sincabın, meşe ağacının ya da bir evin doğasını, yani normal olarak sözkonusu türün tipik bir örneğine ait özellikleri tanımlamak için de kullanıyoruz.*

Aristoteles devletin "doğa vergisi" olduğuna yani insani beceri sayesinde varolmadığı yolundaki tanıtlamasının hedefine, devletin, insanın tipik ve öncelikle de mükemmel gelişmesine, yani insanın doğasına uygun olarak varolması anlamında "doğa vergisi" olduğunu göstererek ulaşıyor. Argümanın, Aristoteles'in "*physei*" kavramını iki farklı anlamda kullanması nedeniyle başarısız olduğu yollu suçlamaya, Aristoteles'in ilk cemaatlerden siteye kadar tezlerini daima fonksiyonel olarak sunduğu biçiminde yanıt verilebilir. Söz konusu olan hep belirli yaşam biçimlerinin insani varoluşa ait oldukları ve doğa karşıtı yapay şeyler olarak bir tarafa bırakılamayacaklarıdır. Hayatta kalabilme, örneğin savunma açısından, kendine yeterli ilk cemaat sitedir. Ancak onun tek fonksiyonu tabii ki sadece varlığın devamını güvenceye almak değil, aynı zamanda iyi, mutlu bir yaşam sağlamaktır (Pol. III 9).

Aristoteles önüne koyduğu hedef açısından daha fazla bir şey ispat etmek zorunda değildir. Çünkü o politik düzeni insan doğasıyla bağdaşmadığı iddiasıyla reddedenlere karşı çıkmaktadır. Ancak doğa kavramının iki farklı anlamı ile az çok bilinçli bir oyun oynanmaktadır: "Buradan devletin doğaya uygun yapılara ait olduğu ve insanın doğası gereği devlet kurucu bir varlık olduğu ..." (1253a 2 vd.) ve devamında site dışında yaşayanın ya insandan çok birşey ya da gelişimini tamamlamış haliyle insandan az birşey olması, ya-

* Türkçede de böyledir. (ç.n.)

ni ya Tanrı ya da hayvan olması gerektiği ortaya çıkar (Politika I.2 1254a 2ff.).

Devletin doğallığını tanıtlayan belirli bir insan imajı veri kabul edilerek bir totoloji (petitio principii) yapıldığı suçlamasını ise Aristoteles devleti oluşturan diğer varlıklar karşısında insani toplumsallığın özel bir biçimini *savunarak* savuşturur.

Aristoteles'e göre insan, devlet oluşturan diğer varlıklara göre çok daha büyük ölçüde *zoon politikon* (siyasal, toplumsal varlık), sadece sürü hayvanı ya da organize kitleler içinde yaşayan hayvan değil, bir site varlığıdır. Bu, belirtildiği gibi insanın hayvanlar gibi sadece hoş olanı ve olmayanı ifade eden sese (phone) sahip olmasından değil, yararlı ve zararlı, adil ve haksızı bildireceği ve anlatacağı argümanlar sunan dile (logos) de sahip olmasındanırdır (1253a 7 vd., ayrıca 1253a 25 ve devamındaki özete bakınız). Ancak bu tür şeylerdeki ortaklığı ancak hane ve devlet sağlar.

Yararlı ve zararlı, adil ve haksız konusundaki tanıtlamalarda belli bir cemaatin varlığının, moda sözcüklerle ifade edilirse politik bir toplum için "sosyal bütünleyici söylemin" kaçınılmaz olduğu düşüncesinin aşağıda sunulacak cemaatçi teorilerin birçoğunun rasyonel çekirdeğini oluşturduğu söylenebilir. Aristotelesçi insanın toplumsal doğası öğretisi de Avrupa'nın politik felsefesinin olduğu gibi doğal hukuk öğretisinin de ana unsurlarından birini oluşturmuştur.

Aristoteles'e göre devlet tekil insandan "daha önce" ve daha temeldir. Devlet kendine yeterli olduğu için, kimliğini tekil insana borçlu değildir. Ancak devlet içinde bir bütünün parçası olan tekil kişi, bunun dışında sadece ismi itibari ile bir insandır; aynen taştan bir elin ya da kopmuş bir elin, asli fonksiyonlarını yitirmiş oldukları için sadece isimleri itibariyle el sayılmaları gibi. Tekil kişi, sözcüğün tam anlamıyla, sadece devlet içerisinde bir insandır (1253a 19 vd.)

Devletin tekil bireyden daha önce, daha asıl olması, devletin insan katkısı olmadan, deyim yerindeyse yoktan varolduğu anlamına gelmez. Tersine onu yaratan en büyük övgüyü haketmiştir. Devlet başlangıçta hayatta kalma amacıyla yaratıldı. Ancak şimdi iyi yaşa-

mın hizmetindedir ve buna göre en azından yurttaşı olan tekil bireylerin selameti işlevine sahiptir. Liberal eleştiri normalde bu noktada başlar. İlk eleştiri noktası, bireylerin mutlulukları devletin hedefi olarak belirlenirse, bu durumun devletin bireylerin kendi yaşam planlarına haksız bir müdahalesi anlamına geleceğidir. İkincisi bu liberal devletin yurttaşların ahlâk ve dindarlıkları ve mutlu yaşam tasarımlarının farklı biçimleri karşısındaki –bu farklı biçimler minimalmorale ters düşmedikleri sürece– tarafsızlık ödevinin ihlalidir.

Otfried Höffe mutluluğun devlet hedefi olarak tespit edilmesiyle totaliter eğilimlerin gündeme geleceği yolundaki eleştiriye karşı Aristoteles'i, her tür insani çabanın hedefi olarak genel, biçimsel mutluluk ile bazı canlı varlıklara ayrıcalık tanıyıp, diğerlerini dışlayan tözsel mutluluk kavramı arasında ayrım yaparak savunmaktadır. Politik teori sadece birinci mutluluk kavramıyla ilgilenir. Bu nedenle günümüzdeki tartışma öncelikle bu tür bir ayrımın ne ölçüde mümkün olduğu çerçevesinde dönmektedir.[2]

Biçimsel ve tözsel mutluluk konseptlerini birbirinden ayırma imkânı, liberallerin talep ettiği devletin ideolojik tarafsızlığının hayata geçirilmesinin, politik cemaati tahrip etmeden mümkün olmadığını savunan cemaatçi yaklaşımın temsilcilerince kuşkulu görülmektedir. Ancak politik bir cemaat açısından vazgeçilemeyecek olan ve Höffe'nin formel mutluluk kavramıyla tanımlanabilecek, mutlu bir yaşamla ilgili yaklaşımlar konusundaki ortaklık, esas olarak tali özelliktedir. Politik birliğin temeli olarak, Carl Schmitt ve de MacIntyre gibi teorisyenlerin tasarladıkları gibi dini, etnik ya da başka türden bir homojenlik zorunlu değildir.

Bu tür bir homojenliğin toplumların büyük çoğunluğunun bugünkü durumu açısından yaratılması çok zordur ve tarihte iradi olarak oluşturulan politik organizasyonların çok azında söz konusu olmuştur. Etik olduğu gibi politik felsefe de –ki Aristoteles'de etikten farklı birşey olarak görülmez– iyi yaşam konusundaki doğal kabullerin ve ondan önce ya da onunla birlikte homojen sosyal yapıların

2. Höffe 1987, 267 bkz. Reiner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit,* Frankfurt/M. 1994, böl. II, böl. V.

parçalanmasına bir tepkidir.

Politik bir kültür açısından kuşkusuz, gerçekten de ortak anlayışların temeli olarak, yeni ortaya çıkan bilinç olarak, sorunların barışçı çözümünün, şiddetle ele alınmasından daha iyi olduğu yolundaki kavrayıştan öte çok şeye gereksinim duyulmadığı, yaşayan bir söylem cemaati gibi bir şey de yeterlidir. Bu söylem cemaatinden, pratik olarak varolan ve gene pratik olarak ortadan kaldırılamayacak fikir ayrılıklarının bilinci ile ötekinin kabulü ve tolere edilmesi beklenecektir. Bu sıradan temel kabuller, tabii ki zor kullanılan çatışmaların medya aracılığıyla sunumu ve modern silahların yok etme gücünün etkisiyle, öyle doğrudan bir apaçıklık kazanmış bulunmaktadır ki, dünya çapında farklı cephelerden tekrar tekrar şiddete dayalı çatışmalardan kaçınma ya da bunları sınırlama çabaları görülmektedir. Bu davranış biçiminin temelini oluşturacak ahlâki ilkelerin tartışmasız geçerli ve genel kabul gören formülasyonunun yokluğu, temel konularda anlaşılamadığı gerekçesiyle MacIntyre'nin savunduğu gibi, modernizmin ahlâk projesinin başarısızlığa uğradığını kanıtlamaz.[3] Ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi, temel inançlar konusunda tam bir fikir birliğinin olduğu bir dönemde, genel kabul gören yorumlama tekelini elinde tutan papalık makamı gibi bir kurum bile bu içeriklerin formülasyonu konusunda genel olarak geçerli bir fikir birliği sağlayamamıştır. Bu sadece teolojik ayrıntılar açısından değil, insanın ve Tanrının aynı şekilde mi varoldukları, Tanrı ve insan için açık, tek anlamlı bir varoluş kavramının mı yoksa analog bir varoluş kavramının mı kullanılması gerektiği gibi çok daha temel sorular açısından da geçerlidir.

Modern söylem topluluğunda bunun ötesinde, Stoacılardan beri ve Rawls'a kadar insanların ezici çoğunluğu açısından, kelimenin gerçek anlamı ile ahlâki değerler olmasalar da, ulaşmak için uğraşılması gereken birkaç temel değer konusunda da geniş bir uzlaşmanın olduğu kabul edilir. Bunlar örneğin sağlık, zorunlu gereksinimlerin karşılanması, davranış serbestisi, benlik saygısı vesairedir. Bu gerçekte sayılan farklı değerler karşısında mutlak bir tarafsızlık

3. MacIntyre 1985, 21.

olmadığı gibi, belirli bir mutluluk kavramı lehinde içeriksel bir tutum alma da değildir.

Devlet bir organizma mıdır?

Aristoteles'ten yukarıda aktarılan ve toplum dışındaki insanı artık vücutta bulunmayan elle kıyaslayan pasaj politik felsefe geleneği içerisinde politik toplumun organizma modelinin temel sezgiyi sunduğu klasik yerlerden biridir. Bu tür toplum imajının, bireyin ne ölçüde marjinalliğe indirgendiğine bağlı olarak birbirinden farklılaşan çok sayıda değişkesi vardır. Canlı organizma olarak devlet imajı özellikle restorasyon döneminde, Fransız devrimi sırasında etkin olan ve politik yapının somut tarihsel ve sosyal koşullardan bağımsız, örneğin bir sözleşme aracılığıyla oluşturulabilirliğini savunan hukukun rasyonalist tasarımına karşı çıkmak amacıyla kullanıldı. Organizma modelinin bu şekilde kullanımının locus classicus'u (klasik ifadesi) Edmund Burke'nin 1790 yılına ait "Reflections on the Revolution in France" adlı eseridir.

Devleti betimlemek için kullanılan organizma metaforunun gerçekten de tarihsel olarak ortaya çıkıp, gelişen politik yapının salt mantık kriterlerine göre manuple edilebilirliğinin sınırlarını sembolize etmesi avantajı vardır. Dezavantajı ise ayartıcı etkisi nedeniyle kolaylıkla betimleme statüsünü unutturan bir metafor olmasında yatmaktadır. Bu da ikinci olarak kolaylıkla, yüzeysel, sözde ya da gerçekten akla yakın olan paralelliklerin sözcük anlamıyla yorumlanıp, politik gerçekliğe uyarlanmasına yol açmakta, böylece toplum kafa ve uzuvlar biçiminde hiyerarşik olarak tanımlanmakta ya da bu yolla huzur bozucu, "hasta" uzuvların ayıklanması savunulmaktadır. Organizma modelinin aşırı biçimi ise katı bir anti-bireycilikle bağlantılıdır; çünkü tekil kişiler organizmanın bütünlüğü olmadan bu halleriyle varolamazlar.

Aristoteles'in site sunumunu anti-bireyci organizma modeli olarak sınıflama konusunda dikkatli davranılmalıdır. Bireyin fonksiyonel olarak tasnifi sonuçta devlet kurucusu diğer varlıklarda in-

sanda olduğundan daha başarılı olmaktadır. Ancak insan bundan *daha fazla* bir şey, bir site varlığı ise ve bunu konuşabilmesine (*logos)* borçluysa, özgür ve eşitler cemaatinin mensubu olarak –Aristoteles'in daima ima ettiği ve de en azından organizma modelleriyle ilişkilendirilen tekil kişilerin irrasyonel tabilik tasarımına ters düşen– başkalarıyla haklı ve haksız konusunda kendi düşüncelerine göre müzakerelerde bulunma hasleti kelimenin tam anlamıyla insan olmaya aittir.

Kuşkusuz geleneksel Aristoteles konseptinde sitede yaşayan herkesin bu empatik anlamda insan olmadıkları, sadece yurttaşların bu ismi kazandıkları unutulmamalıdır. Bu durum her halükarda köleler açısından, ama aynı zamanda sitede yaşadıkları halde yurttaşlık hakları olmayan özgür yabancılar açısından da geçerlidir.[4]

Özgürlerin ve eşitlerin cemaati

Hoffe Aristoteles'i politikanın merkezi kavramı olan ve gerekliliği elinizdeki kitabın bir önceki bölümünün konusunu oluşturan zoru çıkarsamamış olması nedeniyle eleştirmektedir (age 276 vd.). Gerçekten de devletin sözümona doğa dışılığı yolundaki sofistik meydan okuma Aristoteles tarafından çürütülmekten ziyade gözardı edilmiştir. Çünkü Aristoteles'de bir egemenlik aracı olarak değil, kendi "doğallığı" içinde bir halkın yaşam biçimi olarak devletin kanıtlanması söz konusudur. İnsan açısından gerçekten tipik olan gruplar halinde yaşamla bu birlikte yaşamın asla güvenli olmayan barışçılığı arasındaki farklılığa Hobbes dikkat çekmişti. Ancak Aristoteles'de yurttaş olmayanlara karşı zor kendiliğinden anlaşılır bir şeydir ve yurttaş en iyi devlet biçiminde "sadece mülk sahibi ve erdemli bir yaşam için yönetilmeye ve yönetmeye hazır olan kişidir" (Politik III 13, 1284a 1 vd.).

Bugün insanların eşitliği varsayımı çerçevesinde, kendilerine

4. Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles,* Feriburg/München 1985, Andreas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen,* Freiburg/München 1985, 89 vd., Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles,* Amsterdam 1980.

karşı zor kullanımının gerekçelendirilmesi gerekmeyen bir grup insanın varlığı anlayışı daha baştan reddedildiği için, bu tür bir yaklaşım tabii ki kabul edilebilir değildir.

Ancak Aristoteles, faydalı ve adil olan konusunda görüş alışverişinde bulunan, sırayla yöneten ve yönetilen arasında özel türden bir arkadaşlık ilişkisinin varolduğu, özgür ve eşit yurttaşlar cemaati vizyonu ile tam da birçok sosyal ütopyanın temelini oluşturan başarılı bir politik ortak yaşam taslağı sunmaktadır. Tabii bu nedenle Marksist sınıfsız toplum hedefi Aristoteles'in idealinin demokratikleştirilmiş bir biçimi olarak görülebilir.[5]

Girişte sözünü ettiğimiz anarşist sezgilerden en azından birinin, yani zora gereksinim duymadan varolan, insanların kayırıcı topluluğu sezgisinin kökleri burada yatmaktadır. Onun Ethika Nikomacheia adlı denemesindeki arkadaşlıkla ilgili, arkadaşların eşitliği (1058b vd.) gibi düşüncelerinden geçmişte olduğu gibi günümüzde de etik ve siyaset felsefesi tartışmalarında yararlanılmaktadır.[6] Bu öncelikle, aşktan ya da kardeşlikten farklı olarak arkadaşlığın, çok fazla raslantısal duygulara değil, daha çok, kendine olan saygıyla da bağlantılı olan, kalıcı, karşılıklı saygıya dayanmasıdır. Öte yandan bu, yaşam açısından genel hukuki ya da ahlâki normlardan daha güvenilir bir temel sunar. Yaşamımız ve ahlâki gelişimimiz açısından tartışılmaz önemine rağmen, bugün arkadaşlığın devletin yurttaşlarının politik bağlılığı açısından hangi çerçevede temel oluşturabileceği sorusu açıkta kalmaktadır. Bu konudaki birkaç düşünceyi daha tartışmamız gerekecektir.

Aristoteles'in zoru çıkarsamamış olması öte yandan bize, onun başarılı politik cemaat betimlemesini Atina sitesi çerçevesinden soyutlama ve geçen bölümde sunduğumuz, zorun kaçınılmazlığı ve sınırlanması konusundaki yeniçağın düşünümlerinin sonuçlarıyla ilişkilendirme olanağını sunar. Bu, elinizdeki çalışmanın hedefinin farklı bir betimlemesidir aynı zamanda: Belli bir toprak parçası üzerine kurulu modern devlette, bireye gelişmesi ve mutluluk yo-

5. Bkz. George E. McCarthy (derl.), *Marx and Aristotle. Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage 1992.
6. Michael Taylor 1982, 30 vd., Marilyn Friedmann 1993, III. bölüm.

lunda hedefini takip etmesi için olası en az zoru kullanırken, olası en büyük yardımı sunan politik yurttaş cemaatinin gelişebilmesinin kurumsal çerçevesinin araştırılması.

Bu sorun III. ve IV. bölümlerin konusunu oluşturacaktır. Burada ayrıca, tam da Aristoteles'i referans alan bazı teorisyenlerin savundukları gibi, başkalarıyla birlikte Aristoteles'in varsaydığı erdem ve mutluluğun bağlantılandırılmasının bu tür kombinasyonu ilkesel olarak ne ölçüde dışlamadığının da araştırılması gerekecektir. Bu bölümde Aristoteles'in antropolojisinden yola çıkarak ulaşılan birkaç çıkarsama gözden geçirilecek ve ne derece yerinde oldukları sınanacaktır.

Eski ve yeni Aristotelesçilik

Aristotelesçi kavrayışın politik felsefenin sunumu açısından vazgeçilmezliğinin birinci nedeni Hobbes'in hareket ettiği karşı model olmasındadır. Burada Hobbes'in teorik saldırı hedefini oluşturan sadece yurttaşların özgürlüğü ve eşitliği düşüncesi değil, daha çok devlet öncesi politik bir düzene ait olan insanların doğal eşitsizlikleri düşüncesiydi. Politik varlık olarak insan ifadesi Hobbes tarafından sitedeki insani mükemmellik anlamında değil, tersine salt ampirik iddia olarak anlaşılmış ve karşı çıkılmıştır. [7]

İkinci olarak liberal bireyciliğe yönelik eleştiri geçmişte olduğu gibi günümüzde de, şimdilerde MacIntyre örneğinin gösterdiği gibi, doğrudan ya da dolaylı olarak Aristoteles'e dayanarak yapılmaktadır. MacIntyre, Aristoteles çizgisinin terkedilmesini kaçınılmaz biçimde kuşkucu bir ahlâki görecelikle sonuçlanacak ve böylelikle de başarısızlığa uğrayacak yeniçağ etiğinin ve politik teorisinin ilk günahı olarak görmektedir.[8] MacIntyre'ye göre Nietzsche'de ifadesini bulan bu görecelik Aristotelesçiliğin gerçek karşı model tasarımıdır. Ancak bu yaklaşım bazı teorik ve sistematik

7. Bkz. Benedikt Wolfers, *"Geschwätzige Philosophie". Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg 1991.
8. MacIntyre 1985, özellikle V. bölüm.

yanlış yargılara dayanır gözükmektedir. Nietzsche'nin doğru yorumu tartışmasına ise burada girilmeyecektir.

Olasılıkla MacIntyre Aristoteles'in pratik felsefesini ya hak ettiğinden daha statik yorumlamakta ya da onu pratik olarak yaşanan göreneklerle gerektiğinden fazla ilişkilendirmektedir (bkz. Bölüm I.2).

Her yerde aynı geçerliliğe sahip ve insanların fikirlerinden bağımsız olan doğal hukukla, sadece bir tespite bağlı olan ve oylamalarla belirlenen yasal hukuk arasında ayrımı kullansa da Aristoteles'e göre insan için doğal olan her yerde aynı değildir (Ethika Nikomacheia V 10; 1134b 18 vd.). Ancak doğal olan (değişkenliğine rağmen), tabii ki insanın yaptığından kolaylıkla ayırdedilebilir, aynen başka türlü de olabilecekken, doğası gereği sağ elin daha güçlü olması gibi (aynı yerde). İnsanların anlayışları bu nedenle her yerde aynı değildir. Her durum için geçerli tek ve en iyi bir anlayış yoksa da her durum için en iyi olan tek bir tane vardır.

Buna göre iyi ve adilin her yerde ve her zaman geçerli olan bir ölçütü yoktur. Ancak her somut durum için bu rasyonel ve açık bir biçimde belirlenebilir. Böylece Aristoteles açısından kendiliğinden gelişen anlamında doğa anlayışı ile normativ doğa yorumu arasında, neden ilk bakışta kabul edilebilecek ölçüde derin karşıtlığın olmadığı anlaşılır. Ancak somut durumda iyi ve adil olanın saptanmasında varolan koşulların en azından dikkate alınması gereklidir.

Bu yeniçağın ahlâkilik projesinin iddia edilen başarısızlığını Aristoteles'in insanın ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda yaptığı ve tüm Kudüs merkezli kültür çevreleriyle ortaçağın tümünde hüküm süren ayrımın gözden kaçırılmasıyla[9] açıklayan MacIntyre'in Aristoteles uyarlamasının başka bir sorunu gibi gözükmektedir. Paradoksal olarak burada MacIntyre'in Aristotelesçi insan anlayışının aşırı 'deontolojik' bir yorumuna sahip olduğu gözükmektedir.

Daha da ötesi, teolojik insan yorumunun egemenliği tek Tanrılı dinlerde MacIntyre'in kabul etmek istediğinden çok daha güçlü bir görecelik kazanmaktadır. Aristoteles'in etik konusundaki deneme-

9. age, s. 53.

lerinde mutlu insanın, site erdemlerine uygun biçimde aktif olan, teorik ya da politik insan gibi, insanların farklı değişkeleri sunulurken, en azından yeni Platonculuktan etkilenen Hıristiyan geleneğinde yeryüzündeki yaşam sadece Tanrı'ya giden yoldur. Gerçek mutluluk *yolda (in via)* değil, ancak *patria'da (Tanrı'nın huzurunda)* ve sadece Tanrı'nın inayetiyle olan Tanrı'ya mutlu bakışla mümkündür (Bkz. Örneğin Akinolu Thomas, Summa Theologiae Iallae qu.3).

Birinci olarak *olduğu haliyle* insanla *olması gerektiği* haliyle insan arasındaki fark Aristoteles'de site *içindeki* ve site *dışındaki* insan ve de *yurttaş* ve *köle* ya da sitede yaşayan yabancı ayrımından daha az önemlidir. İkinci olarak orta çağda sitedeki mutlu yaşam tasarımı Hıristiyan kutsal öğretisi tarafından önemli ölçüde sınırlanmış ve ancak Rönesans'la birlikte tekrar canlanmıştır. Üçüncü olarak anlayışların iddia olunan radikal değişimi ile ilgili olarak, özellikle orta Almanya üniversitelerinde, buradaki biçimden farklılıklar gösterse de Aristoteles'le Hobbes geleneğini birbirine ilintilemek çabaları sürekli var olmuştur. Pufendorf ve Thomasius gibi yazarlarda bu türden az ya da çok belirtik yaklaşımlar bulunabilir. Antik ortaçağla yeniçağın, Hobbes'da paradigmatik olarak ifadesini bulan politik teorileri arasında bir paradigma değişiminden söz edilmesi doğru olsa da, bu değişimin dikkatli bir şekilde yorumlanması gereklidir.

Bu tarihsel tartışmaların sistematik getirisi ise, kendisini burada politik gelişmenin amacı olarak sunulan eşit ve özgür cemaatte başkalarıyla birlikte geliştiren, ancak bu süreçte aynı zamanda kendi yaşam planını oluşturup, takip eden insan vizyonunun kendi içinde çelişkili bir yapı olmak zorunda olmamasıdır.

Aristoteles geleneğinde elbette Stagiralının* politik felsefesinin başka boyutları ağır basıyordu. Bunlar örneğin sıklıkla toplumun doğal düzeni varsayımı, kadınların tabilikleri, kölelerin doğa vergisi olduğu ve onlara hükmetmenin doğal hak olduğu inancıyla ilişkilendirilen insanın doğal toplumsallığı iddiasından, sonuç olarak, tekil bireylerin düzene uymaları ve tabi olmalarının doğal bir şey ola-

* Aristoteles'in doğum yeri.

rak kabulüne ve bireyin kendi varoluşunu gerekçelendirmesinin gerekmemesi gibi cemaatin bireye karşı zor kullanmayı haklı göstermesinin de gerekli olmaması inancına kadar uzanıyordu.[10]

Sonuncusu yanlıştır, çünkü devletin varoluşunun kurucu uğrağına ait olan itaat talebi, "cemaatin" ya da "devletin" bireylerden değil, tek tek insanların gene tekil insanlara yönelik itaat talepleridir. Belirli tekil bireylerin doğal bir egemenlik iddiası gibi bir şeylerinin varlığı kabul edilmediği sürece –şimdilerde artık kimsenin nasıl ortaya çıkabileceğini bilmediği– itaat talebinin haklılık nedeni aranmak zorunda kalınacaktır.

Şimdi, politik teorinin bilinçli olarak ya da dolaylı yoldan Aristoteles'le ilişkilendirilen, cemaatin birey karşısında teorik önceliğini merkezlerine alan ve analizlerinde akla yakın temel yaklaşımları sorunlu politik ve ahlâki sonuçlardan ayırmayı önemseyen birkaç türü sunulacaktır.

Eksikli varlığın yükünün azaltılmasının aracı olarak kurumlar

O halde insan sadece tesadüfen ve sadece mükemmelleşme amacıyla değil, Aristoteles'in söylediği gibi her şeyden önce hayatta kalabilmek için başkalarıyla birlikte yaşar. Rousseau'cu kendine yeterli vahşi kurgusu etolojik ve etnolojik çalışmaların sonuçlarına göre ampirik olarak şüpheli gözükmektedir. Zaten bu kurgu aynı zamanda, insanlar arasındaki eşitsizliğin, öncelikle de mülkiyet ve sosyal konum eşitisizliğinin yapaylığını kanıtlamaya yönelik amaç bağımlı bir kurgu idi.

İnsanın ancak kurumsal bir bağlantı içine girmesiyle insan olarak bütünsel varoluşa ulaşacağı tezinin başka bir değişkesi Arnold Gehlen'in kurum teorisidir. "İnsan doğası gereği bir kültürel varlıktır".[11] Gehlen'e göre insan en azından Protagoras'a kadar gerilere

10. Carl Schmitt, *Verfassungslehre,* Berlin 1970-5, başka bölümler yanında s. 87 vd.
11. Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral,* Frankfurt/M. 1981-4, 9; Metinde Gehlen'in felsefi antropolojisi ile ilgili sunulan taslak onun *Der Mensch* (özellikle giriş

giden ve Pufendorf'un insanın zayıflığını onun sosyal olarak yardıma muhtaçlığının gerekçesi olarak sunan *imbecillitas* kavramında etkin bir savunucusunu bulan eski gelenekte eksikli varlık olarak tanımlanmıştır.

Gehlen'in anlatımıyla insan, içgüdüleri sayesinde kendileri için önemli uyarıcılar arasında ayrım yapabilen hayvanlardan farklı olarak, içgüdülerden bağımsız davranabilmesi ve açık oluşu nedeniyle çevresinden gelen tüm uyarıcılar karşısında duyarlıdır. Bilginin bu arz fazlalığı karşısında insanın yalnız başına ve bilinçli düşünme yoluyla kendisi açısından önemli olanı bulup çıkarmaya gücü yetmez. Gehlen kurumların, bütün uyarıcılara açıklıktan dolayı uyarıcı selinin tehditi altında olan insanın bu tehditin üstesinden gelmesi için zorunlu olan bu yük azaltma işlevini vurgular.

Kurumların önemli işlevlerinden birisi böylece rasyonel davranış için belirleyici önemde olan karmaşıklığı azaltmaktadır. Bu her şeyden önce kurumların normlaştırma edimleri aracılığıyla gerçekleşir ve insana, yokluğu durumunda kurumların sosyal istikrar yolundaki asli fonksiyonlarını yerine getiremeyecekleri normlara uyma yolunda önemli bir sorumluluk yükler. Bu insanın açıklığından dolayı belli bir dürtü fazlalığını koruması ve böylece "esnek" oluşu nedeniyle daha da önem kazanmaktadır. Bu dürtü fazlalığı, insanın ulaşılanla yetinmeyip, şu ana kadar merkezi önemde olan sorunların çözümünden sonra, merakı ve oyun zevki için yeni uğraş alanlarına yönelmesini sağladığı için önem kazanmaktadır. İnsanın esnekliği, başlangıçta asli uğraşı alanları arasında olan, ilkel yöntemlerle yiyecek sağlanmasından atık sularının tasfiyesine kadar günlük yaşamın birçok görevinin farklı kurumlar, pratikler ve kurumlaşmalar sayesinde arka plana düşmeleri ve böylelikle dikkatin, hatta tüm yaşam tasarımının merkezinin yer değiştirmesinden oluşmaktadır. Gehlen tümüyle haklı olarak, yaratıcı insani eylem dürtüsünün kesinlikle sadece aşılması gereken maddi zorunluluklardan kaynaklanmadığına işaret etmektedir. Gehlen'e göre bu dürtü fazlalığı kurumsal olarak kontrol altında tutulmaz ve doğru yöne ka-

---

ve böl. III): *Urmensch und Spätkultur* (Böl. I) (N. 1 3) içindeki sunumuna odaklanmıştır:

nalize edilmez ise, topluluğu yıkıcı etki yaratır.

Burada değerlendirme yapılırken Gehlen'in çok başarılı gözlemleri ile onun aşırı tutucu anlayışından kaynaklanan ve kurumların insanların eleştirilerine ve değişim istemlerine terkedilmemeleri gerektiği, böyle yapılması durumda bu kurumların yokolmaya mahkum oldukları yolundaki yaklaşımını birbirinden ayırmak gerekir. Kurumların belli düzeyde bir istikrarlarının olması toplum açısından gerçekten zorunlu ise de, bu istikrar için her tür bireysel haktan ve kurumların eleştirel olarak tartışılmasından vazgeçme zorunluluğu bulunmamaktadır.

Eski kültürlerin yüksek düzeyde ritüelleşme ve böylece insan davranışının dolayımsız, özdüşünümle kesintiye uğramayan kalıplaşmasıyla büyük çapta istikrar kazandıkları doğru olabilir. Ancak bu dolayımsızlığın eleştirel özdüşünüm karşısında sadece sınırlı bir süre için korunabilir olduğu ve kurumların yeni koşullarla, yeni "anlam sunularıyla" karşılaştıklarında ya da kendi içlerinden ortaya çıkan kuşku nedeniyle doğal kabul özelliğini yitirdiğinde tamirinin asla mümkün olmadığı unutulmamalıdır. Öyle ise istikrar sağlayıcı ritüellerin yerini almaya en güçlü aday eleştirel irdeleme ve öngörüyle varılan karardır. Daha da ötesi, Gehlen'in bizi inandırmaya çalıştığı gibi arkaik kültürlerde tartışmanın, ortak geleceğin ihtilaflı soruları konusunda görüş alışverişinde bulunmanın hiçbir rol oynamadığı ampirik olarak hiçbir şekilde kanıtlanmış gözükmemektedir. [12]

Açık bir biçimde Aristoteles'le ilişkilendirmese de Gehlen'in insan davranışı konusundaki analizleri, insanın hayatta kalabilmek için olduğu gibi, iyi bir yaşam doğrultusundaki her yeni adım için de neden ve hangi biçimde başka insanlarla işbirliği yapmak zorunda olduğunu çok güzel göstermektedir.

12. Başka çalışmaların yanında bkz. M. Taylor, Sigrist und Abendroth (N. 1, N I 5). Ayrıca Malinowki'nin *Crime and Custom in Savage Society,* Londra, 1940 gibi çalışmalarına bakınız.

Bireyciliğin Aristoteles'e daha açık biçimde yönelik ve yeni doğa hukuku öğretilerinin ana yanlışının "tekil birey olma halini ilk ve en yüce" değerlendirmesi olarak gören bir başka eleştirisi, buna karşılık insanın yaşamını sürdürmekte, planlamakta, hatta kavramlaştırmada sosyal olarak bağımlı oluşunun kanıtlanmasını yeterli görmez.[13]

Hegel'in ilgisi daha çok mutlak olan bir şeye ve "devleti kendi içinde mantıklı birşey olarak kavramaya ve sunmaya" yöneliktir (Rpf, Vorrede/Önsöz XXI). Devlet içinde, varoluşu hukuk demek olan özgür irade idesinin kendisini geliştirdiği ahlâki tözün parçasıdır (Rph md. 33, md. 29).

Hukukun kavramsal olarak tanımlanması alanına ait olan irade, öyleyse Kant'ta olduğu gibi salt, tesadüfü keyfilik değildir (Rpf md. 14 vd.), tersine tüm dürtülerden, duyusal olandan, tesadüfi olandan ve gerçek dışı olandan arınmış, "sadece *düşünen* akıl varlığı olarak" "hukukun, ahlâkiliğin ve tüm ahlâklılığın ilkesini" oluşturur (Rph md.. 21). Yani hukuk ide olarak özgürlüktür ve sadece ideler gerçektir (Rph md. 29, 30 Önsöz). Hegel'e göre buna ek olarak Rousseau'nun "genel irade"yi "iradenin aslında akli olanı olarak değil, tersine sadece bu tek tek iradelerden ortaya çıkan ortak olanı" olarak kavraması bir hatadır. Onun açısından ise "Objektif irade tekil bireylerin tanımasından ve onlar tarafından istenip istenmemesinden bağımsız olarak kavram itibariyle aklidir." (Rph md. 258).

Somut uygulamada bu yaklaşım, yasamanın kendi başına, soyutlanmış bir şekilde değil, büyük ölçüde kendi tarihsel gelişmesi tarafından da belirlenen "*bir* bütünselliğin bağımlı uğrağı" olarak değerlendirilmesi gerektiğini içermektedir. Soyut yeniçağ doğal hukukundan farklı olarak Hegel açısından hukuk ayrıca ahlâkiliği de içerir. Ahlâkilik kendini aile, burjuva toplum ve devlet uğraklarında somutlar (Rpf md. 157). Bunların içinde devlet en yükseğidir ve

13. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten, des Naturrechts", *Kritischer Journal der Philosophie* (1902/3) içinde. Hegel, Werke band 1, 1831, 328 vd. *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Berlin 1820, metnin bundan sonraki bölümünde Rph. kısaltması kullanılacak.

diğerleri gereğinde buna kurban edilmelidir (Rph md. 294, md. 324).

Hegel'in devlet öğretisinin ayrıntılarına hiçbir şekilde girmeden hukukun ele alınmasında gelişmiş ilişkilerin ve ahlâkiliğin çeşitli boyutlarının dikkate alınmasının gerçekten de örneğin Christian Wolff'da gördüğümüz doğal hukukunun indirgemeci katı sistemi karşısında avantajlarının olduğu kabul edilmelidir. Ancak onun (bu öğretinin ç.n.) mutlak tinin, "Tanrısal olanı kavranamaz ve gerçeklik bilgisini anlamsız bir uğraş olarak değerlendirenlerin susmaları gerektiğini" savunan idealist felsefesine olan bağı seküler devletteki önemini sınırlamaktadır. (Rpf md. 272). Bu cümlenin somut hedefi daha çok teolojik irrasyonalizm de olsa, Hegel'in gerçeklik iddiasının mutlaklığı liberal devletin, "sadece" dünya tininin metafiziğini de içerseler, dinsel hakikatlar karşısındaki tarafsızlığı ile uyuşmaz.

Başka bir sorun Aristoteles'in kategoriler öğretisinin tersyüz edilmesi sonucu ortaya çıkan ve olma durumundaki özgür irade ve onun içindeki devlet idesini bir töz, buna karşılık bireyleri sadece az ya da çok ihmal edilebilir özellikte, tesadüfi varlıklar olarak gösteren kendine özgü ontolojidir. Bu tür bir ontoloji genel olarak gözlemlenebilen ve insanların somut varolan mevcutluklar, devletlerin ise buna karşılık insani kararlarla kurulabilir ve yıkılabilir olmaları dikkate alındığında, ampirik olarak son derece inanılmazken, teleolojik bir kurgu olarak ahlâkiliği de son derece kuşkuludur.[14]

14. Ken Westpahl burada Hegel düşüncesinin tamamiyle yanlış anlaşılmasının söz konusu olduğunu söyler. O Hegel idealizmini –o dönemin Quineschen Felsefesinin alışılmış anlamında– ontolojik holizm olarak yorumlar *(Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomology of Spirit,* Dordrecht and Boston 1989, böl. 10) ve Hegel'i politik olarak bir liberal sayar *(Örneğin The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right: The Cambridge Companion to Hegel*'in içinde. Cambridge, 1993). Daha ötesi o Hegel'de burada savunulan pozisyona çok sayıda paralellikler bulur ve onun aşağıda sunulacak cemaatçi yorumlara yakınlığını reddeder.
Bu yorumun ilginçliğine ve isteklendiriciliğine ve Hegel'in bu yorum aracılığıyla daha çekici hale gelmesine rağmen, bu yorumu kavramakta zorlanmaktayım. Burası bunun ayrıntılı nedenlerinin tartışılacağı yer değildir. Ancak sezgi Hegel'inki gibi bu tür idealist bir tutumun sadece kuşkulu dialektik dönüşümler pahasına somut insanı en yüksek değer olarak anlama noktasına geldiğini söylemektedir. Westphal'in yorumu doğru ise, buradaki metinde –onun ifadesiyle– He-

Hegel'in bireylerin sadece ahlâkilik tözünün tesadüfi varlıkları olarak gören anlayışının güncelleştirilmiş bir türü Michael Sandel'in tek tek bireylerin ancak politik cemaate girmeleriyle "birey oldukları" yolundaki iddiasıdır.[15] Bununla söylenmek istenen, bireyin ancak cemaat tarafından şekillendirilen toplumsallaşması ile başkalarından farklı, onlarla karıştırılamayacak belirli bir birey haline geldiği, daha sonra toplum içinde sosyal roller üstlenip, onlar aracılığıyla bilişsel ve ahlâki yönden şekillendiği ise, böyle bir iddia tamamen haklıdır. Ancak Sandel ve diğer cemaatçiler bunun ötesinde birşey savunmaktadırlar.

Sandel, Rawls'un benin hedeflerinden önce varolduğu tezini ele almakta ve bunu, kendi deyişiyle, Kant'taki aşkın özne ve de aynı zamanda Rawls'daki ahlâki bir özne olarak bilmezlik perdesinin arkasındaki insan anlayışına karşı kullanmaktadır. (Sandel'e göre) bu anlayış, bireyin, böyle davranarak başkalarının aynı konudaki özgürlüğünü sınırlamamak kaydıyla, iyi yaşam ve kendisi için önemli olan şeyler konusundaki tasarımlarını kişisel tercihler olarak kendisinin seçebileceği "deontolojik" bir ahlâk teorisine yol açmaktadır. Onun parolası "unencumbered self", ipotek altında olmayan benliğe karşı çıkmak yolundadır. MacIntyre açısından olduğu gibi, onun ve diğer cemaatçiler açısından da deontolojik ahlâk anlayışı, arkasında yatan insan imajı temelden yanlış olduğu için, başarısızlığa mahkumdur (Sandel 1982, 14). Ben hedefleriyle varolur. Bu hedefler de sosyal roller tarafından belirlenir. Ancak bireyin birlikte getirdiği iyi konusundaki tasarımı Sandel'e göre bireysel tercihin nesnesi değil, benin bir parçası ve sosyal olarak aktarılan bir şeydir.

Yani ana düşünce, sosyal ilişki yoksunluğu sonucu dünyaya yabancı olan ahlâkiliğin karşısına yukarıda sunulan diğer ahlâk tasarımlarından bir almaşığı koymaktır. Sandel'in yaklaşımında bu Hegelci doğrultuda o derece ileri gidilmektedir ki, o da "büyük özne"

---

gel'in eserinin 170 yıllık yanlış anlaşılmasının tipik yaklaşımı bulunmaktadır.
15. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge 1982, 65.

olarak benzer ontolojik ve epistemolojik sorunlar taşıyan "cemaatsel bir ben" önermektedir.[16] Aslında liberal bireycilik değil, –örtük ya da belirtik olarak– asıl devlet tözcülüğü, tekil insanların –oluşturdukları sosyal grupların, tabakaların ya da sınıfların veya özel olarak üstlendikleri makamlar gibi sosyal rollerinin değil– ahlâki ve hukuki olarak dikkate alınmaya yetenekli varlıklar olarak nasıl sunulacağı sorunuyla karşı karşıyadır.

Buradaki metafizik hata, bireyi rollerinin ve hedeflerinin almaşığı ile özdeşleştirmek –Aristotelesçi anlamda– ilksel töz olarak insanı özelliklerinin bir yumağı olarak anlamaktır. Gerçi bu, Russell'dan Carnap aracılığıyla Quine ve Nelson Goodman'a kadar süren analitik ontoloji geleneğine uygundur. Ancak Kripke'nin *Naming and Necessity* eserinden beri bir nesneyi onun belli özellikleriyle özdeşleştirme zorunda olmadan adlandırma yolu da açılmıştır.[17] Bu bizim günlük dilde nesnelere gönderme yapma biçimimize de Aristoteles geleneğine de çok daha uygun düşmektedir. Bir insanı tüm rollerinin toplamıyla eşitlemek zorunda kalmazsam, tümüyle farklı düşüncelerin ve sosyal rollerin sahibi olması halinde bile tam olarak onu kastedebilirsem, böyle bir durumda onun hedeflerinden ve sosyal rollerinden daha "önce" olduğunu savunabilirim. Aristoteles Büyük İskender'in hocası, Platon'un ünlü öğrencisi olmayıp, sadece Stagira'da bir doktor olarak da kalsaydı gene Aristoteles olacaktı. Bireyi bu anlamda hedeflerinden önce olarak tanımlanmakla, onun bu hedeflerle bağlantı tarzı hakkında –hedeflere körü körüne bağlı, maymun iştahlı ya da düşünüp kendini değiştirme yetisine sahip biri mi olduğu konusunda– bir şey söylenmiş olmaz.

Sorunlu ontoloji antropolojik düzeyde, insanın sosyal rolleriyle ilişkisi konusunda yanlış bir değerlendirme sunar. Gerçekte bunlar öncelikle bizim tarafımızdan seçilmezler, tersine biz kendimizi bunların içinde buluruz. Hatta onlardan çok belirtik olmayanları bulup çıkarmak, olasılıkla psikoloji ya da sosyoloji eğitimi, ama en

16. Sandel 1982, 97 vd., Forst 1994, 34 vd.
17. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford 1980-2. Bk. Henning Hintze, *Nominalismus. Primat der ersten Substanz versus Ontologie der Prädikation*, Freiburg/Münih 1998.

azından belli ölçüde üzerinde düşünmeyi gerektirir.

Bireyin sosyal olarak koşullanmışlığı nedeniyle ahlâkiliğin imkânsızlığı yolundaki "cemaatçi hata"[18] Sandel'de, bireyi sosyal rolüyle özdeşleştirerek, bireyin sahip olduğu sosyal rollerinden en azından kısmi değişiklik yapma imkânlarını ihmal etmesinden kaynaklanmaktadır. Benlik sosyal rolleriyle özdeş olsaydı, tekeşli, heteroseksüel, Hıristiyan bir felsefe profesörü kadın, ancak bu rollerin içinde olmanın ne anlama geldiği konusunda kafa yorabilir, bu çerçevenin dışına çıkıp, bu rollerden birini değiştirmeyi isteyip istemediğini ise asla düşünemezdi.[19] Liberalizmin hedefi burada, en azından bu tür değişiklik istemleri açısından varolan kurumsal engelleri sınırlayarak, olabildiğince geniş bir seçme özgürlüğüne ulaşmaktır. Bunun, değerlendirme nesnesi hiçbir şekilde tüm yaşam tasarımları ve sosyal konumlar değil, eylemler ya da eylemlerin ilkeleri olan aydınlanma ahlâkı ile ilişkisi, buna dünya görüşü olarak "tarafsız" bir hukuk anlayışı uygun düştüğü için, sadece dolaylıdır. Bu tarafsızlığın nereye kadar uzandığının ise biraz daha incelenmesi gerekmektedir.

Charles Taylor[20] gerçi Sandel'e göre çok daha detaylı argümanlar sunar. Ancak konumuzla ilgili sorunda söyledikleri yukarıda sunulandan farklı gözükmemektedir. Uzun dönemlerden beri doğal oldukları düşünülüp, bize mutlak olarak değerli olanın, iyi bir yaşamın, insana onur ve şeref verenin ne olduğunu öğreten değerlendirme çerçevelerinin son zamanda kaybolmuş olmasından insanların bu tür çerçeveler olmadan da yaşamlarını sürdürebilme yetisinde oldukları sonucu çıkartılabilir. Ancak Taylor tam da bunu reddetmektedir. İnsan anlamlı bir yaşam sürdürebilmek için bu tür bir değerlendirme çerçevesine gereksinme duyar. Benliğin içi boşsa, özerklik ve özgürlük talebi tek başına bir anlam taşımaz. Taylor'a göre insan "basitçe özgür olamaz", özgürlüğün "sosyal olarak ko-

18. Forst 1994, 85.
19. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford 1990, 215, bkz. M. Friedman 1993, 76.
20. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge/Mass. 1989, Almanca *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, aynı konuda bkz. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford 1983.

numlandırılması" gerekir. Özgür olmak istemek anlamlı bir yaşam sürdürmek için yeterli değildir. Gerçekten de insanın başarılı bir yaşam sürdürebilmesi için iyinin ve kötünün ne olduğu konusunda bir temel tasarımının bulunması gerekir ve bu tasarım öncelikle yaşanan gelenekler düzeyinde insana aktarılır. Ancak böyle bir şey, insanın cemaat içinde başkalarıyla başarılı bir yaşam sürdürmesi asli yeteneğini kaybetmeden, bu tasarımın belki en temel bölümlerinin bile farklı nedenlerle değiştirilmesini engellemez. Benzer biçimde, insanlar kitapları içeriksiz bir özgürlük uğruna yazmazlar. Ama elbette doğru bildikleri şeyleri yazabilmek için özgür olmak isterler.[21] Siyasi liberalizmin hedefi bu idi, anlamlı yaşam tasarımlarını ortadan kaldırmak değil.

Ancak cemaatçilerin, özellikle Taylor'un, başka bir sorunu vardır. Bunlar gerçekten de, her insanın, anlamlı bir yaşamın nasıl olabileceğini açıklayan bir değerlendirme çerçevesine sahip olması gerektiği iddiasından bir toplumda yaşayan bütün insanlar için geçerli olabilecek böyle bir çerçevenin varolması gerektiği sonucunun çıkmayacağını kabul edeceklerdir. Ancak bir toplum, içindeki insanların kendilerini bir cemaat olarak görmeye devam edebilecekleri bu türden kaç farklı değerlendirme çerçevesini ve iyi tasarımında ne ölçüde büyük farklılıkları aynı anda kaldırabilir?

Genel olarak cemaatçi çabalar, Augustinci-Kantçı ahlâk tasarımının, özel olarak liberal evrensel ahlâkilik olarak kendini kabul ettirdiği biçimiyle, burjuva toplumunda iyi yaşamın Aristotelesçi tasarımına eklemlemek yolundaki gecikmiş girişimlerin parçası olarak takdir edilebilirler. Ancak bu çabaları Aristotelesçi tasarımın yerine geçirmek, hele de burada gelenekler, din hatta grup ahlâkı da bir rol oynuyorsa, gerçekçi görünmemektedir ve istenen bir şey de değildir. Böylece bölüm I 2'de yer alan cemaatçi tartışmada "etik" kavramı altında sunulan farklı yaklaşımları birbirlerinden ayırmanın ne kadar önemli olduğu da ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak bir iyi yaşam tasarımının belirli gelenekler, din ya da belli bir grupla, bunlar sık sık birbirleriyle bağlantılandırılsalar bile, mantıki bir bağımlılığı yoktur. Buna karşılık devlet benzeri hiçbir cemaat taraf-

21. Kymlicka 1990, 208 vd.

sızlık ve bireyin korunması gibi ahlâkilik ilkelerinin en azından kısmi kabulü olmaksızın ayakta kalamaz.

Aydınlanma ahlâkı ile cemaat içinde başarılı yaşam arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin politik boyutu burada biraz daha incelenmelidir. Burada sunulan antropolojik mülahazalar politik teoriyi, zorun kaçınılmazlığı ve sınırlanmasının zorunluluğu konusunda, birinci bölümde geliştirilen tartışmadan muaf kılmaz. Thomas Hobbes aynı eleştiriye, insanların cemaat halinde yaşadıklarından tabi ki kuşku duymuyorum, benim kuşkum sadece insanların bunu zor olmadan barışçı bir şekilde yapacakları konusundadır, şeklinde yanıt vermiştir.

Peki insanların doğal sosyallikleri düşüncesi politik teoriye, birinci bölümde tartışılmayan ne tür bir katkıda bulunmaktadır? Bu antropolojik gözlemle ilişkilendirilen umutlar, az ya da çok belirtik biçimde cemaat kavramı etrafında gruplanmaktadırlar. Bir cemaatin nasıl olması, neye dayanması ve gerçekten neleri sağlaması gerektiği biraz daha incelenmelidir. Buna uygun etik bir teorinin geliştirilmesi ise ancak daha geniş bir projenin konusu olabilir.

B. POLİTİK CEMAAT – YURTTAŞ CEMAATİ

Cemaat kavramına ilk yaklaşma noktası, bireyin özerkliğini merkez alan bir ahlâkiliğin, varlığı dayanışma, uyum hatta kendini fedaya hazır olma ve benzeri erdemlere bağlı olan cemaati çökerteceği yolundaki ahlâki suçlamadır. Yani merkezde, grup ahlâkı açısından soruna yaklaşan bir ahlâk eleştirisi bulunmaktadır. Bu suçlamaya karşı öncelikle, özerklik talebinin cemaate, hele hele yurttaş cemaatine değil, tersine sadece bir başkasının "zorlayıcı keyfiliğine" tabi kılmaya karşı olduğunu belirtmek gerekir.

Peki çoğunluğun keyfiliği açısından durum nedir? Çoğunluğa karşı bireysel haklar ve azınlık hakları talebi ile, tam da o ahlâki öznenin özerkliği lafıyla ancak zorlukla maskelenen bireysel egoizm ortaya çıkmaz mı? Bir sonraki bölümde halk egemenliği bağlamında çoğunluk kuralının azınlığa özen ile yakın bağlantısını gerekçe-

lendirmeden önce, cemaat idealinin irdelenmeksizin kutsanmasının yaratabileceği sorunları gözardı etmeye eğilim gösterilmesine yol açan (toplum kavramının karşıtı olarak da kullanılan) cemaat kavramının incelenmesi gerekir.

Bu amaçla öncelikle "cemaat" kavramının paradigmatik birkaç kullanım biçimi sunulup irdelenecektir.

Cemaat miti

Rousseau'da bilindiği gibi iki yurttaş anlayışı vardır: *citoyen ve bourgeois*. Bunlardan birisi iyi örgütlenmiş *corps politique*'in (yurttaşlar cemaatinin) çalışan, halkın refahına katkıda bulunan bir mensubu, diğeri ahlâki olarak çöküş halindeki bir toplumda bencil, kendi çıkarlarının peşindeki bireydir. Kısmen bu karşıtlıktan esinlenen Ferdinand Tönnies, "Cemaat ve Toplum"[22] adlı oldukça etkili eserinde, ortak insan yaşamının iki biçiminin farklılığını söz konusu etmektedir. Tönnies'ye göre cemaat içindeki insanlar tüm ayrılıklara rağmen esas olarak bağlıdırlar, toplum içindekiler ise tüm bağlılıklara rağmen esas olarak ayrıdırlar (34).

Burada (Tönnies) –Aristoteles'den onsekizinci yüzyılın sonuna kadar politik toplum olarak civitas'la eşanlamlı olarak kullanılan– "burjuva toplumu" kavramının Hegel'de ve Hegel sonrası dönemde kazandığı anlama başvurmaktadır.[23] Bir taraftan ailenin, öte taraftan idari ve askeri sistem olarak devletin karşısına koyduğu burjuva toplumunda sözkonusu olan Hegel'e göre (tekil bireylerin) "gereksinimler sistemi", mülkiyetin (özel hukukla) korunması ve polis ile "arta kalan tesadüfi sorunların", elbette muhtaçların kayırılması da dahil, hallidir (Rph md. 188). Daha sonraları burjuva toplumu kavramı bencil çıkarların korunması paradigmasına dönüşmüş ve bu değerlendirme Tönnies tarafından da benimsenip devam ettirilmiştir.

22. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, aslı 1935, yeni 8. Baskı Darmstadt 1991.
23. Riedel 1982, 139 vd.

Tönnies Hegel üzerinden Karl Marx'ın "mükemmel tahliline" (57) ve bunun dışında Rousseau ile paylaşılan antik döneme ilişkin modellere ve de ilkel kavimlerin cermen ve diğer geleneklerine başvurmaktadır.

Tönnies birçok noktada Rousseau'dan ayrılmakta, onu körü körüne takip etmemektedir. Örneğin Rousseau açısından *contrat social* aşırı derecede önemliyken, o cemaat açısından hiçbir sözleşmenin belirleyici olamayacağını (18 vd.) savunmaktadır. Ancak temel düşünce, toplum sözleşmesinin yerine cemaat düzeyinde bir organizma metaforu koymaya hazır olunması durumunda, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı üzerine söylevdeki anlamıyla Rousseaucu olarak kalmaktadır. İnsanlar arasındaki bağ "ya reel ve organik yaşam olarak – ki bu cemaatin özüdür, ya da ideal ve mekanik yapı olarak kavranır – bu da toplum kavramıdır. ... Cemaat içinde yaşam herşeyin tanıdık, mahrem, tam anlamıyla ortak olması (öyle düşünürüz) biçiminde anlaşılır. Toplum ise kamusallıktır, dünyadır."(3). Organizma metaforunun sorunları son paragrafta sözkonusu edildi. Tönnies'in bugün hâlâ ilginç olması ise herşeyden önce, cemaatçilerin liberalizm eleştirisinin temelini oluşturan sezginin onda da açık biçimde varoluşudur.

Cemaatin yapısını Tönnies ufak değişiklerle Aristoteles'in modelinden esinlenerek betimlemektedir (örneğin ilk asli ilişki olarak erkek-kadın ilişkisi yerine ana-çocuk ilişkisi 7 vd.). Cemaat çevresi böylece hane, klan, köy ve şehire doğru genişler. Cemaat aynı soydan, aynı yerden ya da aynı zihniyetten, düşünce tarzından olma, başka bir ifadeyle akrabalık, komşuluk ya da arkadaşlıkla oluşur (12 vd.). Arkadaşlık bile Aristotelesçi bir yaklaşımla istenenlerin ve istenmeyenlerin ortaklığı ile tanımlanır ve Tönnies'e göre genellikle ortak kült ve ortak inanç sayesinde devam ettirilir (13, 31).

Cemaat gerçek anlamda "sözsüz anlaşmaya" dayanır. "Ancak anlaşma doğası gereği sözsüzdür, çünkü içeriği dile getirilemez, sonsuz ve kavranamazdır" (19). Buradaki düşünce ancak gerçekten bir ortak yaşamın –ortak mallar– ortak dertler; ortak arkadaşlar –ortak düşmanlar– aynı şeyleri anlamanın koşulu olan paylaşılan tüm

doğallıkları yarattığıdır. Hem Aristoteles hem de yeni çağda Rousseau açısından, gerçekten yaşanan ortaklığı politik kararların temeli olarak koruyabilmesi için, iyi bir ortak yaşam biriminin belli bir büyüklüğü aşmaması gerekir.

İdeal durumda cemaat içerisindeki her hane kendi gereksinimlerini karşılayabilir. Mal değişimi her halükarda ancak sınırlı düzeyde mevcuttur. Cemaat içerisinde gerçi farklılıklar vardır, çünkü hem yargıç ve egemenler, hem de uşaklar vardır. Ancak cemaatin varoluşunu tehlikeye sokmamaları için bu farklılıkların belli bir düzeyi aşmaması gerekir (16). Burada da Rousseau'dan açık bir esinlenme sözkonusudur (CS II 11).

Toplum ise, insan emeği dahil nesnelerin değerlerini ticarileştiren, yoğun bir alışverişin, sözleşmelerin ve uzlaşmaların alanıdır. Burada paradigmatik olan, hiçbir değeri olmayan kağıt paranın anlam ve değer kazanmasını sağlayan uzlaşmadır (39). Sadece değerin niceliğinin önemli olduğu toplum birbirleriyle hukuki ilişkiler içerisine giren, örneğin ihmalkar borçluları ödeme yapmaya *zorlayan* (43) tekil bireylerden oluşur. Bireylerin birbirleriyle "karşılıklı içsel etkide bulunmaksızın" ilişki içinde bulundukları toplum, "herkesin bir tacir" (44 vd.) olduğu yarışın, rekabetin alanıdır.

Cemaatin gene belirtik biçimde Rousseau ile ilişkilendirilen, ilk bakışta duygulara daha az yaslanan bir tanımını Michael Taylor vermektedir (aynı yerde 26 vd.). Ona göre cemaat mensuplarının ortak kanaatleri ve ortak değerleri vardır, birbirleriyle çok boyutlu, dolayımsız ilişki içindedirler ve bir karşılıklılık ilişkisi içinde yaşarlar, yani aralarında alışveriş ilişkisi vardır, karşılıklı yardımlaşırlar ve arkadaşlar arasında olduğuna benzer biçimde de paylaşırlar. Onun anarşist ortak yaşamın temeli olarak düşündüğü –Nuer'lerde olduğu gibi– küçük, eşitlikçi cemaatler de aynı özellikleri taşırlar.

Post endüstriyel toplumun asli politik örgütlenmesinin küçük cemaatler olarak tasarlanması, bunların, organizasyonu genellikle devlet tarafından üstlenilen, bilimin desteklenmesi, sağlık hizmetlerinin garanti edilmesi gibi büyük toplumsal görevler karşısında yetersiz kalacakları göz önünde tutulduğunda, pek çekici gözükme-

mektedir. Bu tür görevlerin sadece özel girişime bırakılması ise Taylor'un yaklaşımındaki anarşinin cemaat yönelimli türüyle hiç uyuşmaz.

Modern kitle toplumlarında egoist tekil insanların duygusuz rekabetleri karşısında, arkaik cemaat insanının mutlak refah ve huzurunun ilahlaştırılması, yüzyıllardan beri itina gösterilen, edebi açıdan önemi de olabilecek, entelektüel bir tutumdur. Ancak bunun politik teorinin temeli olarak kullanılması konusunda tereddütler mevcuttur. Öncelikle bu cemaatlerdeki, cemaat mensubu olmayanlara her zaman uygulanan ve zaman zaman, çocuk ve yaşlıların ölüme terk edilmesinde olduğu gibi, kendi mensuplarına da yönelen gaddarlık unutulmamalıdır. Grup ahlâkının göreneklerle dolayımsız bir ilişki içinde etkili olduğu durumlarda, grup mensubu olmayanlar konusunda sunulan insani argümanlar ya hiç etkili olmaz ya da etkileri dikkate alınamayacak boyutlarda kalır. Machiavelli ve Rousseau işin bu boyutunun farkındadırlar ve bunu kabul de ederler. Daha sonraki yazarların bu bağlantının ne ölçüde farkında olduklarını söylemek her zaman kolay değildir. Yol açtığı sorunlarla birlikte humaniter ahlâka karşı bilinçli bir karşı tutumun bir örneği aşağıda sözkonusu edilecektir.

İkincisi ve daha da önemlisi, sosyal demokrat Tönnies'in amaçlarıyla hiçbir ilgisi olmasa da Nazi dönemindeki Alman halk cemaati örneğinin kanıtladığı gibi, bu tür oluşumların restorasyon çabalarının her zaman katı baskı önlemlerini de birlikte getirmesidir.

Ancak bu durum cemaat, arkadaşlık, aidiyet gibi anlayışların günümüz politik teorisi açısından temel öneme sahip oldukları konusunda bir şey değiştirmez.

Dost ve düşman ayrımı temelinde cemaat?

Nasyonal sosyalist "halk cemaati" teziyle karşılaştırıldığında Carl Schmitt'in, politik olanı insani varoluşun özerk alanı olarak dost ve düşman karşıt ikilisinde sabitleme çabası,[24] daha savaşçı terminolo-

24. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* Berlin 1963, 1932 tarihli 2. baskının

jisine rağmen, cemaati bir politik birlik olarak restore etme uğraşlarının daha az saldırgan bir türünü oluşturmaktadır. Schmitt'e göre dost ve düşman konusunda karar verebilen bir birim politiktir. Burada düşman "en azından reel duruma göre savaşan insanların bir bütünlüğüdür" (29). Düşmanla hukuki ve yasal ortak bir zemin yoktur ve fiziki yok etmeye kadar uzanabilecek fiziki bir çatışma olasıdır.

Karl Schmitt açısından politik olan sadece özerk bir alan değil, insan yaşamının asli alanıdır. Çünkü sadece politik olanla, insan yaşamından daha önemli olan ve sayesinde insan hayatının ciddiyeti ve anlamının da muhafaza edildiği bir şeyler korunabilir. Silahlı mücadelenin reel imkânının yokluğunda her türden eğlence, spor ve benzeri şeyler varolmaya devam eder. Ancak "insanlardan hayatlarını anlamlı biçimde feda etmelerinin istenebileceği" bir şey kalmaz (35 vd.). Bu imkânın yokluğunda, örneğin tümüyle ve sonsuza dek barışçıl bir dünya devletinde insanlar, ki konumuz açısından önemli bir noktadır, "aynı otobüsün yolcuları, aynı gaz şirketinin ürününü kullananların cemaatinden" öte bir cemaat olmayacaktır (58).

Burada yukarıda sunulan sorunu saf şekliyle bulmaktayız: Egoist bir toplumda politik bir cemaat ve katı bir grup ahlâkı yaratmak için katı baskı yöntemleri gerekir. Machiavelli bunları *Prens* adlı eserinde betimlemektedir. Bu yöntemleri kullanmaya hazır olunması durumunda bile, insanların aynı otoritenin emri üzerine öldürebilmeleri ve ölebilmeleri, pratik olarak birlikte geçirilen yaşamın sonucu olarak yurttaşlar arasında oluşacak dostluğun yerini doldurup dolduramayacağı bir soru olarak kalmaktadır.

Karnusal bir cepheleşme yoluyla emredilen arkadaşlığın karşılıklı kişisel saygı ve çok yönlü kişisel ilişki sonucu oluşan ve sürdürülen arkadaşlığın yerini, "tutabileceği" ve de bunun istenen bir şey olduğu kuşkuludur. İnsanların ortak tehditle karşılaştıklarında gözlemlenebilen duygusal yakınlıkları, gene kolayca gözlemlenebileceği gibi, tehditin azalması durumunda kaybolmaktadır. Bu

yeni basımı, bkz. Leo Strauss'un 1932 tarihli eleştirisi, yeni baskısı: Heinrich Meyer (der.), *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden,* Stuttgart 1988 içinde.

kaybı tedrici savaşlarla engellemek Machiavelli zamanında bile ancak çok sınırlı biçimde gerçekleştirilebilecek bir şeydi. Bugün açısından ise böyle birşey kendini yok etmek anlamına gelir. Bilindiği gibi uzun zamandan beri, eski dost-düşman-hattının ötesinde kişisel ve bölgesel arkadaşlıklar ve "ortaklıklar" politik ve maddi olarak desteklenerek bu cepheleşmeden kurtulunmaya çalışılmaktadır.

Egemenlikten arınmış cemaatin anarşist vizyonu

Tönnies'in eseri gençlik hareketi gibi farklı bağlamlarda özel bir etki yaratmış olsa da, cemaat kavramı çok farklı biçimlerde kullanıldı. Örneğin anarşistler arche ile koinonia'nın, yani egemenlikle cemaatin Aristotelesçi bağını koparıp –burada egemenlikle çoğunlukla Aristoteles'teki gibi karşılıklı yönetme ve yönetilme değil, hükümdarların ve diğer ayrıcalıkların egemenliği kastedilmekteydi– Tönnies'de olduğu gibi geleneksel egemenlik biçimlerini romantik bir tarzda süslemeksizin, egemenlik ve cemaati birbirinin karşıtı olarak sundular. Örneğin Bakunin açısından Rus toprak komünlerinin pederşahiliği, en azından şiddetin hüküm sürdüğü imparatorluklar, proletarya diktatörlüğü ya da onun açısından sadece iktidar ve zenginlik ilişkilerini pekiştirmeye hizmet eden temsili demokrasi kadar kötüydü.

Onun kabul ettiği tek bütünlük, toprak ve üretim araçlarını ortak sahiplendikleri ve birçoğu daha sonra bir federasyon içinde biraraya getirilebilecek kadın ve erkeklerin gönüllü birliğiydi. Bu birliktelik çerçevesinde çalışmak, çocukların eğitimine katılmak gibi bir görevdir.

İnsan tekil değil, sosyal bir varlıktır. Sadece başkalarıyla bir cemaat içinde ve ancak en katı eşitlik durumunda, devletçe korunan bireylerin liberal özgürlüğünden başka bir şey olan, mutlak özgürlük varolabilir. Ancak Max Stirner'in sadece kendine yeten özgürlüğü de bireyi yalnızlığa, varolmamaya, yokluğa mahkum eder. Özgürlük, sadece eşitlik ve dayanışmayla birlikteyse gerçek özgürlüktür.

"Fransa'da disiplin diye adlandırılan şeyin düşmanı da olsam, çok sayıda gönüllü bireyin ortak bir iş ya da davranışta bulunduğu her zaman, otomatik olmayan, ancak gönüllü ve iyi düşünülmüş, bireyin özgürlüğü ile uyum halinde belli bir disiplinin zorunlu olduğunu ve zorunlu kalacağını kabul ediyorum. ... bir kısmı yönetirken, diğerleri emirleri yerine getirir. Ancak hiçbir görev kimse açısından mutlak değildir ve hiç kimseye geri alınmayacak biçimde verilmez. Hiyerarşik düzen ve yükselme yoktur, böylelikle dünün emir vereni bugünün uygulayıcısı olabilir. ... Bu sistemde gerçek bir iktidar yoktur. İktidar birlikteliktedir ve herkesin özgürlüğünün gerçek ifadesi, herkesin iradesinin sadık ve ciddi biçimde gerçekleşmesi olur; herkes itaat eder, çünkü yönetici sadece istenen şeyleri emreder".[25]

Proudhon konusunda yaptığı gibi, Max Stirner, Bakunin'i de, "toplum gereksinimimiz olan şeyleri *verir* ve biz bu nedenle ona karşı *sorumlu*, ona herşeyi borçluyuzdur ... Toplum yeni bir efendi, yeni bir hayalet, bizi hizmetine ve emri altına alan yeni bir 'üstün varlıktır'"[26], diyen sosyal liberallerin arasına koyardı. (Burada sözkonusu edilenin toplum mu cemaat mi olduğu Tönnies'in kitabından kırk yıl önce yazılmış bir eserde önem taşımamaktadır.) Stirner'in egomanisi karşısında haklı bir ihtiyata rağmen, onun, iyi bir Hegel öğrencisi olan Bakunin'in, artık yasal olarak kontrol edilmeyen ve edilemez sosyal görevleri özgürlükle eşit tutma yolundaki kabulüne yönelik güvensizliği anlaşılabilir bir şeydir.

Daimi hiyerarşilerin yokluğu ile sadece Aristoteles'in sözünü ettiği tam yurttaşların yönetme ve yönetilme işlevlerinin cemaatin bütün üyelerine yayılması ise, bu tam da politik gelişmenin burada sunulan hedefine uygun düşmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, yerleşmiş hiyerarşilerden kaçınmanın kural olarak kendiliğinden gerçekleşemeyeceği ve kurumsal olarak sağlama alınması gerekliliğidir.

25. Michail Bakunin, *Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution* (Bütün eserleri I, 5-72). Aynı yazarın *Staatlichkeit und Anarchie*, Frankfurt/M. 1972, s. 220 vd. aktarılmıştır. Bkz. Friedrich Solms, *Ich will nicht Ich sein, ich will Wir sein,* Diefenbacher (N. 1), 105-128'in içinde.
26. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, (1845), Stuttgart 1972, 135.

Bakunin'in programı emreden ve itaat edenin ortak iradesinin nasıl oluşacağı konusunda da sorunludur. Böyle bir şey ortak bir görüş alışverişinin sonucu ise, zorlayıcı emre ihtiyaç yoktur ya da bu ancak birinin kararın uygulamasında zayıf kalması durumunda sözkonusu olabilir. Ancak böyle bir durumda bile uygulamaya konulan iradenin, suç konusu ile ilgili olarak tartışacağımız gibi, onun iradesi olup olmadığı kesin değildir. Başka durumlarda bu derece farklı rollere sahip insanların *aynı* iradeye sahip olacakları olası gözükmemektedir. Bakunin'in niyeti bu olmasa da, cemaat propagandası sıklıkla, kabul edilmeyen ve bu nedenle tümüyle kontrolsüz uygulanan vahşi zoru, perdelemektedir.

Bu nedenle bazan büyük komün ve birlikte yaşamanın bunlarla karşılaştırılabilir biçimleri gibi insan gruplarının, yerleşik hiyerarşi olmaksızın, özgür yaşanan ve gönüllü karar verilen yapılar mı, yoksa bu hiyerarşinin özel hileli bir tarzda gizlendiği ve gerçekte otoriter bir egemenliğin hüküm sürdüğü gruplar mı olduğu konusunda karar vermek zordur. İnsani birlikteliğin model olabilecek bir biçimini yaşamaya çaba gösteren özel birlikteliklerde, karar almanın gerçek biçimi konusundaki karar, cemaatten tekrar ayrılma olanaklarının varlığı ve fiziki baskının hiçbir şekilde varolmaması koşuluyla tek tek üyelere bırakılabilir.

Politik bir birimde ise yapıların ileriki bölümlerde ayrıntılarıyla tartışılacağı gibi, serbest, gizli oylama ve benzeri kalıcı kurumlar oluşturmaları konusunda ısrar etmek gerekir. Burada ilke, birinci bölümde sunulan ve Kropotkin gibi anarşistlerin de reddetmediği antropolojik gözlemler dikkate alınarak, azınlık bir kesimin, genelin kurallara uymaya olan isteğini bencil çıkarları uğruna kötüye kullanmasını engellemek için, özellikle de eşit ve özgür insanların sırayla yönettikleri ve yönetildikleri, olabildiği ölçüde iktidarsız bir topluma giden yolun çok iyi tanımlanması ve planlanmasıdır.

Anarşist-gönüllü bir bütünlük konusunda antropolojik olarak gerekçelendirilmiş daha ilkesel eleştiriler öteden beri mevcuttur. Alman gençlik hareketindeki salgın cemaat ideolojisine karşı bu tez Helmuth Plessner'in, son bölümü "Şiddetten Arınmışlık Ütopyası ve İktidar Olma Görevi" başlığını taşıyan "Cemaatin Sınırları" ad-

lı eserinde dile getirildi. Burada Carl Schmitt'e açık gönderme yapılarak, "Karar olmak zorundadır ... Yönetim olmak zorundadır ve inisiyatif erkinin kendiliğinden harekete geçen bu yönetimi, eğer kendilerini birbirlerine ait gören insanların çoğunluğu bir düzen kurmak istiyorlarsa, kaçınılmaz olarak en yüksek erkin sahibi, egemen, hükmeden olacaktır",[27] denilmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde sadece, mutlak olarak egemenlikten arınmış toplumların kurulması çabalarının karşı karşıya kalabilecekleri teorik sorunlara değinilmekle kalınmayıp, Plessner benzeri antropolojik belirlemelerin anlamlılıkları ve gereklilikleri konusunda da kuşkular belirtildi. İnsanların politik bir birlik oluşturmaları durumunda, "zorunlu olarak" bir egemenin olması gerektiğine ilişkin hiçbir delil yoktur.

Yurttaş cemaati nasıl ve kimler arasında oluşur?

Cemaatin gerçekleştirilebilirliğine ilişkin tüm soruların ötesinde Tönnies'in yaptığı karşılaştırma da birkaç yanlış anlama içerir gibi gözükmektedir. Aristoteles'ten beri yararlı zararlı, haklı haksız konusunda fikir alışverişinin gerçekleştiği alan gizli ve özel alan değil, tam da kamusal alandır. Bu kamusallığı bugün, toplumun varlığını sürdürebilmesi için kaçınılmaz ortak tartışma aracı oluşturmaktadır. Eğer bir yurttaşlar cemaati, bir "demokrasi ahlâkı (Ethos)"[28] oluşuyorsa, bu kan ve toprak bağıyla, hele de düşmanlık aracılığıyla değil, ortak tartışma ile, kültürel, sportif ve diğer alışveriş aracılığıyla, filmler, kitaplar, tiyatro oyunları, reklamlar ve spor olayları bağlamında girişilen ilişkilerle oluşur.

Bu kamusallık kitle toplumunda –yetersiz de olsa– agora'da, piazza'da dinamik, cumhuriyetçi fikir alışverişinin sürdürüldüğü her yerde yapılagelen sürekli kişisel tartışmanın muadilini sunmaktadır. Bugün politik gelişmenin hedefi, tüm yurttaşların kendilerini

27. Hellmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), aynı yazarın, Gesammelte Schriften V, Frankfurt/M, içinde, 7-113, 110.
28. Forst 1994, 143 vd.

bu tartışmanın katılımcıları olarak görebilmeleri olmalı ve medyada böyle bir şeyi imkânsızlaştıracak güç merkezlerinin oluşması engellenmelidir. Bu hedefin çok uzağında olduğumuz çok açıktır. Ancak böyle bir tespit, kamusal alandan ayrılarak, sıkı sıkıya kapalı çevrelere çekilmemizin gerekçesi olamaz. Tabii ki kamusal alanda faaliyete paralel olarak küçük arkadaş topluluklarında bulunup, aktif olmak meşrudur.

Bugün politik ve politik olmayan örgütlenmeleri birbirinden ayırmak zor olduğundan, politik ve diğer söylemler arasında kesin bir ayrım yapmaya çalışmanın da çok fazla başarı şansı yoktur. Sonuç olarak politik tartışmayı belirleyen "özgürlük", "demokrasi", "despotluk" gibi "klasik" kavramlar ya da "çevrecilik", "ekonomik durum" gibi yeni oluşumlar, bilim, ekonomi, edebiyat ve sanat gibi kamusal tartışmanın diğer bölümlerinde ilgili anlamlarını kazanmakta ve olasılıkla da önce hicivli kullanımlarıyla yerleşmektedirler. Hatta bu alanlar genellikle, son bölümde vurgulanacağı gibi, toplumun gelişmesi açısından tayin edici önemde saikleri sunmaktadırlar.

Bu tasarım Rainer Forst'un (age, s. 178 vd.) diğer cemaat formlarının, yani bir yandan Rawls'ın "*overlapping consensus*" (örtüşen uzlaşma), öte yandan cemaatçiliğin çeşitli türlerinin karşısına koyduğu "sivil toplum" ve müzakereci demokrasi tasarımlarıyla belli benzerlikler göstermektedir. Ahlâkilikle bağdaştırılabildiği ölçüde ve bağdaştırılabildiği için her "etik" teorinin –burada "etik" gelenek, dini inanç ve başarılı yaşam anlayışının özel bir bileşimi anlamındadır– kabulü anlamına gelen *overlapping consensus*'un Rousseau'nun *religion civile* ile çarpıcı benzerlikleri ve birkaç ortak sorunu vardır. Rousseau mezhepler arası süren iç savaşlara bir tepki olarak ve insanların anavatana dinsel bir bağlılığının (sözde ya da gerçekte) zorunluluğunu kabul ederek, devlet için bu görevi yerine getirdikleri sürece, inançların farklı biçimlerinin serbest bırakılmasından yanaydı.

Bu kurgunun en önemli sorunu, uzun bir dönem asli tartışma noktalarından biri olan, devletin kilise karşısındaki önceliği kararını gerekçelendirmekten çok varsaymasıdır. Rousseau, kilise ile

devletin başlarının birleştirilmesinin zorunluluğunu gören tek kişi olan Hobbes'dan daha çok yanlış düşüncelerinden dolayı değil, doğru düşüncelerinden, yani kilisenin çıkarlarına dokunmasından dolayı nefret edildiğinden şikayetçidir (CS IV, 8).

Benzer biçimde *overlapping consensus* da mutlaka haklı ancak mutlaka doğal olmayan ahlâkın önceliği yönünde açık bir kararı içermektedir. Kendi daha yüksek gerçeklerini yeryüzündeki adalet açısından da norm koyucu olarak gören dini norm sistemlerinin radikal temsilcileri, ahlâkiliğin üstünlüğünü reddedecekler ve bunun politik ya da askeri savunusunu kültür emperyalizmi olarak suçlayacaklardır.

Rawls'ın savunduğu anlamda "etik" teoriler, yani ahlâkın birinci bölüm I.2'de, i (gelenekler), ii (dini normlar) ve v (başarılı yaşam) başlıklarıyla sunulan biçimlerinin belli bileşimleri, mutluluğun bireysel yolu ile ya da bireysel tarzla ilişkili oldukları sürece *overlapping consensus* çerçevesinde kabul görürler. Ancak bunlar, politik birliğin şekillendirilmesinin programı, örneğin humaniter olmayan bir grup ahlâkı ile bağlantılı bir İslami cumhuriyet programı olarak kabul edilmezler. Bu durum, dini nedenlerle ve üstün gerçeklik statüleri nedeniyle zorunlu olarak ölçülemez, sınanamaz ve rasyonel olarak kararlaştırılamaz özellikteki hakikatler uğruna sürdürülen çok sayıda savaş ve iç savaşlar dikkate alındığında tümüyle anlamlı bir seçimdir. Hele de öldürme yasağı, tarafsızlık ve önyargısızlık bütün ahlâk sistemlerinde belli bir grup açısından geçerli iken ve evrensel ahlâkilikten sadece öldürme yasağının, kendi halkına ve inancı sıkı olanlara karşı tarafsızlığın sınırlanması kaldırılmışken, daha da geçerlidir.[29]

Aydınlanma ahlâkının farklı değişkelerinin 17. yüzyılın sonundan itibaren, din savaşlarının bitiminden sonra, doğal hukukun en genel ilkesini bulmak konusundaki –esas olarak eski bir ayrımı referans alarak sıklıkla *ratio essendi*, yani varoluş nedeni olarak Tanrı ile bu son ilkeyi kavrama nedeni olarak insan aklı, *ratio cognoscendi*, arasında ayrım yapan– çabaları takiben ortaya çıkması tesa-

29. Sylvie Mesurre/Alain Renaut, *La guerre des dieux*, Paris 1996. Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt/M. 1997.

düfi değildir. Yani üstün gerçeklikler karşısında ahlâkiliğin adalet ilkesinin egemenliği tabii ki gerekçelendirilmiştir, ancak kendiliğinden herkesçe kabul edilen bir şey değildir.

Cemaatçiler, daha önceden Carl Schmitt'in – "le Mephisto allemand"[30]– çok daha saldırgan bir tarzda yaptığı gibi, şimdilerde *overlapping consensus* ya da Habermas'ın anayasal yurtseverlik kavramlarıyla formüle edilen ilkelerle özgünlükleri ve başkalarından farklılıklarıyla bir somut politik yapıya sadakatin gerekçelendirilemeyeceği yolunda itirazda bulunmaktadırlar. Bunlara göre sadece evrensel ahlâkilikle, politik bir birimin, sıklıkla dayanışma ve fedakarlığın da gerekli olduğu istikrarı için zorunlu olan yurtseverlik gerekçelendirilemez. Bu istikrar için, katılım isteği ve bireyin genelin iyiliğine tabi olması gibi politik meziyetler önemlidir.

Machiavelli'de olduğu gibi insanın cumhuriyet için sadece hayatını değil, onurunu ve ruhsal selametini de feda edebilmesi, canice ve de utanılacak eylemler üstlenmesi (Discorsi III.43) gibi geniş çaplı bir grup ahlâkını bugün artık hemen hiç kimse savunmuyor. Bu bakımdan, güncel tartışmada argümanlar öne sürüldüğünde, evrensel ahlâkiliğin önceliği esas olarak tartışmasız kabul görüyor. Carl Schmitt bile, evrensel insan hakları savunucularını, düşmanı savaşılacak onurlu karşıt konumundan, yokedilecek haşarat düzeyine düşürdükleri iddiasıyla suçlarken, sonuç olarak ona başvuruyor.[31]

Bu bağlamda tabii ki grup ahlâkından bazı şeylerin alınması çok mümkündür. Kamuya açık tartışmada toplum için yapılanlar olumlu değerlendirilip, değişik şekillerde onurlandırılabilir ve bu şekilde ortak bir politik bilinç oluşumu desteklenebilir. Yukarda önerilen "politik" kavramının geniş kullanımı, elbette parti sekreterinin paradigmatik olarak en mutlu insan olarak sunumunu değil, daha çok cemaat için yararlı belirli davranış kalıplarının meziyet olarak görülüp, kabul edilmesini ifade eder (bkz. V. bölümdeki "ikincil meziyetlere övgü").

30. Mesure/Renaut 1996, 110.

31. Carl Schmitt 1963, 10 vd., 65 vd., Matthias Kaufmann, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg/München 1988, 65 vd., 126 vd. Ahlâkiliğin ve Yurtseverliğin uyuşması konusunda ayrıca Rieder 1993'e bakınız.

Ancak böylelikle de bireylerden, yaşadıkları cemaat için –vergilendirme, askerlik, sosyal hizmet ve benzeri hukuki zorlamaların ötesinde– *ahlâki* etki anlamında beklenebilecek şeyin sınırına ulaşılmış olur. Daha ötesine geçmek kolaylıkla totaliter düşünce kontrolü girdabına düşme tehlikesini birlikte getirir. Bu noktada bu çalışmanın merkezinde yer alan çabada, yani Aristoteles'den esinlenen politik modelleri, modern politik organizasyonun içkin hedefinin aydınlanmış anarşi olarak tespitine kadar, yeniçağın tartışmalarıyla ilişkilendirme çabasında liberal unsur tekrar öne geçer.[32]

Bu tür bir cemaatin ortak dil, ortak bir şive, aynı toplumsal tabaka ya da sınıfa mensup olmak, ortak bir geçmiş, ortak din, tarih, sanat, kültürden[33] yöresel yeme ve içme alışkanlıklarına ve benzerlerine kadar uzanabilecek ve ana bölümleriyle raslantısal unsurlardan ortaya çıkan duygusal bağları da dikkate alması gerekir. Ancak bu ölçütlerin her birinin, mutlaklaşma durumunda zararlı fanatizme yolaçacağından dolayı, ilkesel olarak açık ve revize edilebilir kalması gerekir.

Halkın heterojenlik boyutu günümüzün ve geçmişin devletlerinde ciddi değişiklikler gösterse de, etnik, dini, ekonomik, dilsel ve kültürel homojen bir halka sahip devletler hemen hiçbir zaman varolmamıştır. Böyle devletleri jenosit ve tehcir araçlarıyla yaratma çabaları ise sadece canice olmakla kalmamış, ancak sınırlı ölçüde başarılı olmuşlardır.

O halde kısmen örtüşen, kısmen birbirini dışlayan ve demokratik bir ana uzlaşma çerçevesinde aynı zamanda toplumsal ve politik müzakerelere de konu olan ortaklıkların karmaşık örgüsü, yurtseverliğin temeli olarak hizmet görebilir. Bu tartışmaların demokratik bir tarzda sürdürülebilmesi için azınlıkların korunması –çoğunluk kararlarının haklı gösterilmesi ve hakların kullanılım biçimi konusunda ilerde yapacağımız tartışmayı önceleyerek söylenirse– gerekir. Bu koruma halk oylamalarındaki tesadüfi azınlıklar açısın-

32. "Etik bir hedefe yönelik anlayışı zorla yaratmaya çalışan yasa koyucunun vay haline!" Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA VI, 96.

33. Benzer şekilde, Julian Nida-Rümelin, *Was ist Staatsbürgerschaft?*, Kurt Bayertz (der.), *Politik und Ethik*, Stuttgart 1996, 362-386, 380 içinde.

dan, ama öncelikle de etnik ve dini düzeyde varolan yapısal azınlıklar açısından geçerlidir.

Yurttaş cemaatinde dayanışma

Burada kaba hatlarıyla ve eksikli biçimde kısmen birbirleriyle bağlantılı kural ve kurum sistemlerinin yan yanalığı olarak anlaşılan burjuva toplumunun, Hegel'in farklı betimlemesine rağmen, insanların yaşamlarının başkalarına bağımlı oldukları bölümlerini nasıl şekillendirebilecekleri ile ilgili ancak sınırlı ölçüde olanak sunduğu doğrudur. Bunun için farklı planları koordine eden, ortak hedefleri belirleyen, gerçekleştirilmeleri, gerektiğinde düzeltilmeleri konusunda dikkat gösteren bir politik yapı gereklidir.

Minimal moralin talep ettiği karşılıklı dokunulmazlık ve dürüstlüğün ötesine uzanan ve dayanışma kavramı çerçevesinde özetleyebileceğimiz sosyal desteğin geleneksel olarak daha çok aile ya da bazan sendika gibi topluluklar tarafından ve yardıma *gereksinimi olan* herkese değil, *üyelerine* verildiği de doğrudur. Fakat politik bir cemaatin mensuplarına, daha güçlü bir biçimde toplumsal yönelimi olan anarşist sezgiden söz edilen giriş bölümünde vurgulandığı gibi, esenlik gibi birşey verme zorunluluğu da vardır ve bu görev tüm mensupları için ve sadece kültürel ve sportif faaliyetlere katılımla ilintili değil, öncelikle zorunlu gereksinimlerin karşılanması açısından geçerlidir.

Bu bakımdan ailenin, sendikaların, kiliselerin, ama aynı şekilde iş yeri ile bağlantılı emeklilik kurumlarının yerine getirmedikleri (getiremedikleri) dayanışma işlevlerini, sadece gereksinim ölçütüne göre davranarak üstlenmek yurttaş cemaati olarak devletin görevidir.

Dahası geçici, acil durumlarla ilgili dayanışma anlamındaki "gerçek" ödevinin ötesinde, devletin, kalıcı biçimde mağdur olanları desteklemek ve onların doğal ve sosyal dezavantajlarını, iyi bir yaşam sürdürebilme şansına kavuşmalarını sağlayacak düzeyde dengelemek anlamında, "refah" ve "paylaşım" kavramları ile ifade

edilebilecek görevi vardır. Hatta yurttaşları vergilendirme aracılığıyla dayanışmaya zorlamak da devletin görevidir.

Devletin, meşruiyeti ilerideki bölümlerde tekrar incelenmesi gerekecek zorlama yetkisinin bu boyutu ile belirli bir dışlama yöntemi zorunlu hale gelir. Bir yandan dünya çapında bir dayanışmacı cemaatin, hele de günümüz koşullarında, ancak çok sınırlı ölçüde gerçekleştirilebilir olmasından, öte yandan belirli bir bölgede yaşayan bir halkın tüm insanlarla dayanışmaya zorlanmasının ancak sınırlı ölçüde mümkün olmasından dolayı, yeniden insan ve yurttaş hakları arasındaki farklara geri dönüldü. Modern meşru bir devlet, bedensel dokunulmazlık, ifade özgürlüğü, hayatta kalmak için zorunlu olanların sağlanması gibi insan haklarını bütün insanlara tanımak ve uygulamak zorundadır. Politik oy hakkı ve sosyal hizmetlerin tümünden yararlanmak hakkına ise insanlar sadece yurttaş oldukları için ya da ilgili sigortalara ödeme yapmış oldukları için –ikisi birden de olasıdır– sahiptirler. "Halk" kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği, bununla bağlantılı olarak, kimin yurttaş sayılması gerektiği sorusu III. bölümde, insan hakları ile yurttaş hakları ayrımı ise IV. bölümde incelenecektir.

Kurt Bayertz ve Helmut Kliemt[34] dayanışma görevinin devlet ve onun bürokrasisince üstlenilmesinin dayanışmanın algılanmasını ve yaşanma biçimini radikal bir biçimde değiştirdiğine dikkat çekmekteler. Geleneksel anlamıyla dayanışma eşit haklara sahip olanlara yönelik, örneğin doğal afet kurbanlarına olduğu gibi, yardım alanın haklı bir ilgisinin bulunduğu bilinerek yapılan, esas olarak çıkara dayalı olmayan yardım ya da yardım isteğidir. Dayanışma genellikle yardım eden tarafa yüksek bir özdeğer duygusu, itibar ve olasılıkla alıcılarla birlikte yaşamışlık hazzı kazandırır. Yani burada Aristotelesçi cömertlik meziyetiyle önemli bir benzeşme vardır. Ancak ek olarak yardım alanın muhtaçlığı sözkonusudur. O halde dayanışmanın cömertlikle başka bir paralelliği ise, verenin mutluluğuna yaptığı katkıdır.

34. Krut Bayertz, *Staat und Solidarität*, Bayertz 1996 içinde, 305-329, Helmut Kliemt, *Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt*, Freiburg/München 1995, özellikle 65 vd.

Dayanışmanın bu cemaat duygusunu güçlendirici boyutu, az ya da çok kendiliğinden, dolayımsız sempatiden ya da kişisel bağlılıktan dolayı yapılan yardımın, anonim devlet kurumunun nesnel ölçütlerine göre hakedilen sosyal yardım haline dönüşmesi ölçüsünde sınırlanmaktadır. Yardım kurumunda çalışanlar yardım alana karşı duyarlı ve nazik davranmaya da çalışsalar, devletin hak olarak tanıdığı yardımın verilişi, olasılıkla çok daha olumsuz koşullar altında gerçekleşen grup dayanışması ile karşılaştırıldığında, yeni Alman eyaletlerinden birçok yurttaşın tepkilerinin de gösterdiği gibi, bir sosyal soğuma olarak yaşanmaktadır.

Bu tespit ne yokluk durumlarını ne de –dayanışma duygusunun yaşanma biçimi küçük bir kasabanın sosyal yardım dairesindekinden çok daha etkileyici de olsa– akraba klanlarının mafya benzeri yiyiciliği teşvik eden dayanışmasını özlemenin gerekçesi olamaz. Ancak bu, tektipleştirici devlet yardımına başvurmadan önce, olabildiği ölçüde devlet yardımı dışı yollar, yani öncelikle bireysel inisiyatiflerle ortaya çıkan ve kiliseler, sendikalar ya da işverenlerin olanaklarıyla varlıklarını sürdüren çocuk yuvaları, okullar, işsizlik kurumu gibi oluşumları desteklemenin nedenidir.

C. TOPLUMSALLAŞMA ARACILIĞIYLA ZOR

Sosyal yardımlara vergi toplama yoluyla para bulma zoru kitabın başında insanların bir cemaat içerisinde kendilerini baskı altında hissedebilecekleri örneklerinden biri olarak sunulmuştu. Ve hatta Nozick bunu zorla çalıştırma ile aynı şey olarak nitelemişti. Benzer çekinceler, toplumsallaşma olgusu aracılığıyla uygulanan zor konusunda da farklı kesimlerden gelen bu türden sosyopolitik çağrışımlar olmasa da ifade edilmektedir. Şimdiye kadar birçok kez sözü edilen parçalı toplumların egemenlikten arınmışlıklarının maliyeti de gruba olan mutlak aidiyet ve bağımlılıktan dolayı bireysel açıdan yüksektir. Bu durum söz konusu toplumların dillerinde "birey" sözcüğünün telaffuz bile edilemiyor olmasıyla hafiflemez.

Birçok feminist tarafından propagandası yapılan "ethics of care" (bakım etiği) yaklaşımı açısından bile, insanların doğup büyüdükleri cemaatlerin raslantısal özellikte oldukları ve bu cemaatlerde bakımın her zaman "doyurucu, besleyici" değil, sık sık da baskıcı olarak yaşandığı için sorun çıkmaktadır. En azından subjektif olarak özerkliğin hangi tehlike potansiyeliyle karşı karşıya olduğu konusundaki kanıt için, "bakılan" yetişkin nesillerin davranışlarına bakmak yetecektir. Kabileler ve komşuluk ilişkileri gibi daha büyük cemaatlerde bireysel antipatiler topluluğun mensuplarına yaşamı zehir edebilirler. Tabii ki açık bir toplumda da bireye karşı resmi olmayan, çok yönlü zor kullanılır. Kamuoyu aracılığı ile uygulanan baskıdan ise özgürlük bağlamında tekrar sözedilecektir.

Roberto Esposito yeni çalışmalarından birinde *communitas* kavramını *munus*, yani yapılmasının insanın başkalarına karşı yerine getirmek olduğu görev kavramıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre cemaatin kendisi insanın yaşamında bir özellik ya da bir mülk değil, daha çok bir görev, ödenmesi zorunlu bir borçtur.[35]

Sartre, "cehennem başkalarıdır" demişti. Başka insanlarla birlikte yaşamanın, sadece hareket olanakları sunmadığı, ayrıca hareket alanını daralttığı yolunda ilk bakışta sıradan gibi gelen gözlemin, üzüntüden fazla birşey sunması isteniyorsa, sosyalizasyonun zora dayalı özelliği konusundaki tereddütlerin tek tek tartışılması gerekir.

Burada olabildiği ölçüde kısa ve bütünlük iddiası olmaksızın bu tereddütlerin üç önemli alanını adlandırıp, irdeleyeceğim: Yapısal diye adlandırılan şiddet; insan hayatındaki olgusallığın yol açtığı zor deneyimi ve dilin kullanımı ile ve dil aracılığıyla aktarılan rasyonellik tarafından uygulanan zor.

35. Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunita*, Turin 1998.

Özellikle Marksist gelenekte, öncelikle de Walter Benjamin'de[36] özgürlüğün Kant'ta bulabileceğimiz, başkasının zorlayıcı keyfiliğinden özgür olmak yolundaki klasik tanımına karşı, aslında insanları sefalet ve baskı altında tutanın sadece bireysel keyfilik değil, esas olarak kişisel olmayan, üretim ilişkilerinin ve üretim araçları üzerindeki mülkiyetin adaletsiz yapısı olduğu öne çıkarılır.

Burada tekil birey olarak kapitalistin tümüyle insancıl arzuları olabilir, ancak o tekil hayır eylemleriyle bu mülkiyet ilişkisinin haksız, zora dayalı özelliğini değiştiremez. Hatta böylece ezilenlerin devrimci şevkleri kırılacağı için, böyle bir davranış bu zora dayalı ilişkileri daha da pekiştirir. Suç işleyenlere yönelik tavır hukuk devletinin taleplerine uygun olabilir, ancak bu da hukukun mülkiyet ilişkilerinin korunmasının aracı olarak kullanılması gerçeğini, taraflar ideolojik koşullanmanın sonucu kısmen bunun farkında olmasalar da değiştirmez. Olasılıkla haksız yere cezalandırılanlar direnmek yerine kendilerini suçlarlar. Dışarıdan sunulan adalet ölçütlerinin uygulanmasında çıkan sorunların insan hakları bağlamında tartışılması gerekecektir.

Sosyal yapı aracılığıyla ciddi boyutlarda zor uygulandığı ve bireylerin bundan kendi iradelerini kullanarak ancak sınırlı ölçüde kurtulabilecekleri saptaması gerçekten de doğrudur. Bu yapılarda düzeltme yapmak yukarıda devletin görevlerinden birisi olarak sunuldu. Bunun için tabii ki, bu türden zor mekanizmalarını ve bunları ideolojileştirici açıklamalarla haklı gösterme çabalarını bu şekilde niteleyen ve eleştiren bir kamuya gereksinim vardır.

Buna karşılık sorunlu olan, bu adaletsiz sosyal yapıları sürekli değişim yerine, büyük bir dönüşüm ve bunu takip eden bir proletarya diktatörlüğü ile bir seferde ve ebediyen düzeltme umududur. Bu umut antropolojik deneyimlerimizle hiçbir şekilde desteklenmemekte ve tesadüfi olmayan bir biçimde, Machiavelli'de ve onun bir mucize aracılığıyla saygısız bir entrikacıdan iyiliksever devlet bü-

36. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, aynı yazarın, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M. 1985 içinde.

yüğüne bir dönüşüm göstermesi gereken, principe nuovo'nun (yeni prensin) yüceltmesinde görebileceğimiz türden, acımasızlıkla selamet beklentisinin bir bileşiminin benzerini sunmaktadır.

Bu umudun etkilerinin ne kadar sorunlu olduğunu, işçilerin oy hakkının büyük sermayenin özellikle hileci pasifleştirme stratejisi olduğu gerekçesiyle reddedilmesinde veya Marx'ın çocuk emeğinin yasaklanması yolundaki sosyal demokrat talebini, özellikle de gençlerde bulunan devrimci potansiyeli yokettiği için gerici olarak değerlendirilmesinde görülebilir.[37]

Zor deneyimi olarak olgusallık

Özellikle varoluşçu çevrede, belli bir ekonomik yapının içinde olmak insanın, Heidegger'in ifade ettiği biçimiyle varoluşun, karar verme özgürlüğünü sınırlayan unsurlardan sadece biri olduğu görüşü hâkimdir (bkz. Sartre, Les jeux sont faits). İnsanın yaşamın içine fırlatılmışlığı, yaptığı her seçimle gelecekteki bir dizi seçim olanağını elediği gerçeği, varoluşun, tek tip insana dönüşüm gibi ilave koşullarla, örneğin insanların verili davranış kalıplarına teslim olmalarıyla pekişen temel bir deneyimidir. Heidegger birey için çıkışı ölüme doğru koşu kararlılığı üzerinden gösterir.[38]

Politik felsefe açısından, siyasi cemaatin bireyin bireysel yaşam planını oluşturmasının yolunu olabildiği ölçüde açık tutması gerekir biçimindeki, bugün artık sıradan sayılan bir tespiti yapmaktan başka birşey kalmamaktadır.

Kavramlar aracılığıyla zor

Dili yönlendiren, politik önem taşıyan hukuki ya da kutsal metinlerin yorumunu kontrol altında tutan kişi, hiç azımsanmayacak bir

37. Karl Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, Marx-Engels-Werke, 19. Cilt, Berlin 1959, S. 21.
38. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.

güç kullanır. Bu en azından Thomas Hobbes döneminden beri bilinen bir gerçektir.

Ayrıca politik kavramların "kesin anlamlarını ancak somut bir antitez"le, yani politik mücadele içerisindeki kullanımlarıyla kazandıklarına da dikkat çekilmiştir.[39] Burada doğru olan, bazı hallerde yazarın bir kavramla neyi amaçladığının ancak koşulların ne olduğunun tam olarak bilinmesiyle mümkün olmasıdır. Öte yandan yazar, kavramın herkes açısından en azından anlaşılabilir betimleyici bir içeriği olmadan, onunla bir şey amaçlayamaz.

Bundan da öte farklı kesimlerce kavramsallık aracılığıyla, her kavramsallık ya da bu kavramlarla nakledilen rasyonellik aracılığıyla uygulanan zor sorgulanmaktadır. Max Stirner düşünceler aracılığıyla hükmetmeye dikkat çekerken, Jacques Derrida, "... söylemin aslı itibariyle zoru içerdiğini ... savaşın ise felsefi tartışmanın içinde bulunduğunu"[40] vurgular. Örnekler istendiği kadar çoğaltılabilir.

Bu arada, olgusal kavram oluşumları ve dilsel gelişmelerin dünyanın algılanış biçimini şekillendiren unsurlar arasında olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Kimilerine göre bunlar hatta gerçekliğin kendisini yaratmaktadır.[41] Gerçekten de algılama biçiminin insanların çoğunluğundaki az çok benzer yapısı ve bununla algıladığımız nesneler, varlıkbilimsel göreceliğe belli sınırlar koyar gibi gözükmektedir.

Her halükarda kavram yapımları ancak değişmez ve sabit olarak düşünüldüğünde deli gömleği olarak görülebilirler. Ama açık, revize edilebilir bir rasyonellikten yararlandığımız sürece, ilkesel olarak, kavram sistemlerimizin uygunsuzluklarını ve yetersizliklerini bulup yokedebilecek durumdayızdır. Olasılıkla kavram kalıplarının bazı bölümleri ya da kalıpların kendileri yerlerini, değişik ve daha

39. Carl Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen 1930, 5.

40. Stirner 1972, 384 vd. Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1994-6, 177.

41. Bkz. başkalarının yanında Berger/Luckman, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt /M 1977-2, Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indanapolis 1978, W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambride/Mass. 1960.

basit olanlara bırakmaktadır; dünyayı merkez alan anlayışın yerini güneşi merkez alan anlayışa bırakması gibi.

Politik çerçevede ek olarak rasyonelliğin cui bono'su (kime yaradığı) sorusu ortaya çıkmaktadır. Yukarıda değinilen ve politik iktidara sahip olmanın sıklıkla hukukun yorumuna belirli bir yön vermek ve aynı zamanda tarihsel olayları ve güncel politik gelişmeleri iktidar sahiplerinin işine yarayacak bir tarzda sunmak amacıyla (kötüye) kullanıldığı olgusundan yola çıkarak, her tür kavramsal tespitin kaçınılmaz olarak güçsüzlerin baskı altında tutulmasının bir aracı olduğu noktasına varıldı. Bunların bu tür engelleri aşmaları ve esasen mitik olarak nitelenebilecek ve proletaryanın genel grevi mitiyle taşınan bir bilinçle, egemenleri devirmeleri gerekmektedir.[42] Ancak rasyonellik konusundaki bu yargı bu genelliği ile haklı değildir.

Sonuç olarak her tür egemenlik kullanımının, hele şiddet kullanımının devreye sokulmasının rasyonel gerekçelendirme zorunluluğu altına alınması anından, yani meşruiyet talebinin yükseltildiği andan itibaren, önce hangi gerekçelerin kabulüne hazır olunduğu tartışılıp, daha sonra şu anda yönetenlerin bunları yerine getirip getirmedikleri gözden geçirilebilir. Rasyonellik her şeyden önce de egemenlerin, yönetilenlerle, egemenlik taleplerini gerekçelendirme baskısından dolayı bir bağ kurmalarına neden olur. Aşağıda bazı gerekçelendirme kalıpları incelenecektir.

Bu tür gerekçelendirme taleplerinin ne ölçüde ve ne şekilde bağ oluşturabilecekleri tartışmalıdır. Karl Otto Apel'in savunduğu anlayış bunların en kalıcısı gibi gözükmektedir: Bir tanıtlama işine ahlâki iddialarla katılan, ancak karşısındakini eşit kabul etmeyen ya da emirler, hileler vb. ile etkilemeye çalışan kişi, söylemsel olarak kendisi ile çelişkiye düşer ve kendini bu süreçten dışlar. Bu yaklaşımın zorluğu, sezgisel olarak makul gözüken pratik tanıtlama ile mantıki zorunluluğun arasında kalan tanımlanmamış alandaki dil ve eylem teorisi bağlamında karmaşık ve çeşitli biçimlerde yorumlanabilecek özellikteki ilişkiler ve bunların eylem alanıyla bağlan-

42. Georges Sorel, *Réfléxions sur la violence*, Paris 1919; Almancası: Über die Gewalt, Frankfurt/M. 1969.

tıları konusunda şüphe kabul etmeyen bir yorumu tek geçerli yorum olarak savunmasında yatmaktadır.[43]

Bir tartışmada eğer birisi gerekçeler sunarak karşısındakini baskı altına alıyorsa, bu durum bu işte bir bit yeniği varmış gibi algılanabilir. Ancak burada nasıl bir *mantıki* çelişkinin olduğu da konuşmadaki ya da davranıştaki olası mantıki tutarsızlıkların bir insanı ahlâki olarak dışlamaya ne kadar yettiği de kesin gözükmemektedir.

43 Karl Otto Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M. 1976, *Diskurs und Veranwortung,* Frankfurt/M. 1988. Eleştirisi için bkz. Reese-Schäfer 1997, 71 vd.

III

Kimin zorlama hakkı vardır, neden, hangi amaçla ve nasıl? Egemenlik, meşruiyet, vergi, ceza

Egemenlikten arınmış ortak yaşam idealine mümkün olduğunca yaklaşmaya, ama aynı zamanda tüm yurttaşların çıkarlarını korumaya çalışan politik cemaat, itinalı bir politik kurumsallaşmaya gereksinim duyar. II. bölümde yapılan tartışmalardan bu sonuç çıkarılabilir. Böyle bir şeyin hayata geçirilmek istenmesi durumunda, egemenliğin kullanımının, verili koşullar altında ne ölçüde gerekli olduğunu ve nasıl sınırlanabileceğini gözden geçirmek için, rasyonel olarak bunun nasıl gerekçelendirilebileceğine bakmak gerekir. Bu amaçla, yeniçağın politik tartışmaları açısından hayati önemdeki egemenlik ve meşruiyet tartışmalarını incelemek gerekmektedir. Burada, meşruiyetin farklı formları, içinde egemenlik sorunlarının da tartışıldığı çerçeveyi sunacaktır.

Egemenlik kavramı sıklıkla uluslararası hukuk bağlamında kullanılır. Hükümeti daha yüksek bir merciden emir almayan, Thomas Hobbes'un yorumuna göre böylelikle hukuki olarak hiçbir yere bağlı olmayan bir devlet egemen devlettir. Burada sözkonusu olan ise, olsa olsa egemenin uluslararası hukuktakine benzer biçimde hukuki olarak bağımsız merci olarak anlaşıldığı, devletli bir hukuk sistemi içindeki egemenliktir. Bunun temelinde yatan sezgisel "ana" imaj iki durumda da, uluslararası hukukta diğer monarklarla muhatap sayılan, mutlak egemen monark imajıdır.

Egemenliğin bir meşruiyet biçimi bu sezgiyle yakından bağlantılıdır. Hobbes'in antropolojik olarak gerekçelendirilen sözleşme tasarımında sunulduğu gibi, egemenliğin meşruluğu, herkesin herkese karşı olduğu savaş doğal durumundan kaçınmak ve hukuki güvenliği sağlamak için, hiçbir yerden emir almayan bir mercinin zorunlu olduğu iddiasında yatmaktadır. Egemen mercii, hukukun tek gerçek kaynağı olarak, yani egemenin emrettiği şeyin hak, yasakladığı şeyin haksızlık sayıldığı, güçlü bir formda tasarlanmış olabilir. Ancak bu şekilde tasarlanmış egemen merci, ilkesel olarak bir hukuk sisteminin betimlenmesi açısından uygun değildir.

Jean Bodin'in (1530-1596) ve bu yüzyılda Carl Schmitt'in önerdikleri daha zayıf egemen tasarımında egemen, hukuk düzeninin üstünde olduğu için, hukuk düzeninin devamını sağlamaya muktedir olan ve gerekli durumlarda hukuk düzenine uymak zorunda olmayan merci tasarımı, *legibus absoluta*'dır. Bu tür egemen hukuki merci, kendi aşırı karşılığına göre daha sağlam betimlenebilir, ancak aynı şekilde teorik –ve de her halükarda politik– sorunlara yol açar. Ayrıca da demokratik anayasal devletle bağdaştırılamaz.

Tam da hukukun ortaya çıkışını kendisine borçlu olduğu mercinin "gerekli" gördüğü zaman (gerekleri kim tanımlayacak?) hukuk düzenini çiğneme hakkını talep etmesi durumunda, varolan hukuk düzenini kendine dayanak olarak kullanamaz. Böylece egemenlik tartışması çerçevesinde bu tür hukuk ihlallerinin ya da hukuku askıya alma eylemlerinin, yasallığın ötesine geçen meşruiyeti sorusu,

özel bir aciliyet ve önemle ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Hobbes'da ilk kez, politik teorinin ana unsuru olarak egemenliğin meşruiyeti sorusu ortaya çıkıyorsa bunun kaynağı, sadece onun doğa bilimlerinden esinlenen yöntemi değil, ayrıca onun bundan mantıki anlamda bağımsız olan ve herkesin herkese karşı savaşını hukuki olarak mutlak güç sahibi bir Leviathan'la sona erdirme önerisidir. Onun yanıt tarzı tabii ki, tüm politik kurumların öngörülen dağılması sonucu kendiliğinden ortaya çıkacak olan bireysellikle yakın bir bağlantı içindedir.

Hobbes'a gelene kadar esas olarak, kısa süreli tartışmalar bir yana bırakılırsa, egemenliğin birinden diğerine meşru biçimde geçişi ve egemenliğin meşru olarak uygulanması konularıyla uğraşılmıştır. Meşru egemenin karşısında. Bartolo von Sassoferrato'nun yaptığı bir ayrıma göre, gayri meşru yollarla iktidarı alan gaspçı tiranla (tyrannus ex defectu tituli) meşru yollarla alınan iktidarı kötüye kullanan despot (tyrannus ex parte exercitii) bulunmaktaydı.

Ayrıca iktidar yetkilerinin hükümdarla zümreler, kilise ile hükümdar arasında, cumhuriyetlerde mülk sahibi çeşitli burjuva tabakaları arasında paylaşılması konusunda tartışmalar varken, esas olarak egemenliğin varolup olmaması ve neden varolması gerektiğine ilişkin sorular çerçevesinde tartışma yapılmıyordu. En azından ilk günahtan sonraki zaman açısından bu normal gözükmekteydi. Egemenliğin fonksiyonel bir kavranışı –Wilhelm von Ockham'da olduğu gibi– bilinmekle birlikte, konuyla ilgili tartışmalarda önemli bir rol oynamamaktaydı. Yani bireye karşı egemenliğin haklı gösterilmesini de içeren meşruiyet tartışmasının ilk kez Hobbes'la tam anlamıyla başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Tabii ki egemenliğin bireye karşı bu türden bir gerekçelendirilmesinin mümkün ve de gerekli olup olmadığı konusunda tereddüt edilebilir. Örneğin, tek tek bireylerin "zaten hep" bir egemenlik düzeni içinde yaşadıkları ve sosyal bir varlık olarak bundan asla kurtulamayacakları yolunda itirazlar vardır. Bu yaklaşımın birkaç örneğini ikinci bölümde tartışmıştık.

Bununla beraber, karşısında egemenliğin haklılığının kanıtlanması gereken rasyonel bir birey tasarımı, meşru ve gayri meşru

egemenlik ayrımı için en azından sınıflandırmaya yarayan bir kriter olarak savunulabilir. Ancak meşruiyet sorununu tartışmak için, bu noktada mutlaka karar vermiş olmak gerekmemektedir.

Meşruiyet günümüzde belki şöyle tanımlanabilir:[1]

Meşruiyet iddia edilmesi veya meşruiyetten kuşku duyulması demek, egemenlik dahilindeki eylemlerin ya da iktidar düzeninin, genel kabul gören ya da kabul görebilecek ilkelere uygun olup olmadıkları gözönüne alınarak kabul edilebilir olduklarının iddia edilmesi ya da kuşkuyla karşılanması demektir. Yani burada hangi ilkelerin hangi nedenlerle söz konusu edilecekleri sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bu ilkeler, egemenliğin yönetilenlerin korunmasına hizmet etmesini sağlayan ilkeler; birinden herhangi bir şey, özellikle de itaat talep edebilmek için koşul olarak bir tür onay işlevi gören ilkeler ve politik çerçevede adalet ve öteki ahlâk ilkelerinin uygulanmasını hedef alanlar ilkeler şeklinde gruplara ayrılabilir. Bu tanımlamaya göre işlevsel meşruiyet (a), evetleyici, yani onay aracılığıyla meşruiyet (b) ve ahlâki meşruiyet (c) ayrımlarını yapıp aşağıda inceleyeceğim.

Onaylayıcı meşruiyet bağlamında egemenliğin günümüzdeki önemli biçimi olan halk egemenliği de söz konusu edilecektir. Halk egemenliği ile ne denmek istendiğinin anlaşılması için öncelikle, "halk"ın burada belirli bir rol oynayan farklı anlamlarına bakılması gerekmektedir. "Halk" yurttaşların bütününü kapsayacak anlamda kullanılıyorsa, halk egemenliğinin bir taraftan, belli bir egemenliğe tabi olanların anayasa değişiklikleri yapma talebini –tabii ki bu anayasa eğer çoğunluğun demokratik kararıyla ortaya çıkmışsa– temellendirmesi gerekirken, öte yandan yönetilenlerin onayına dayanmayan egemenlik taleplerinin reddedilmesi demektir. Bu bağlamda yanıtlanması gereken sorular arasında, çoğunluğun neden aslında hükmetmesi gerektiği, kamuoyunun ne tür bir rol oynadığı ve halk egemenliğinin temsilinin engelleyici mi yararlı mı olduğu soruları da bulunmaktadır.

1. Bkz. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 7 (1976) içinde, 39-61.

Meşruiyetin değişik biçimleri anlatılırken tabii ki, meşruiyetin yokluğunun ne tür sonuçları olabileceği ve olması gerektiği sorusu da yanıtlanacak sorular arasına girmektedir.

Bu nedenle devlet, hukuk ve ahlâkın ilişkisi, itaat etmeye dair ahlâki görev ve bunun ahlâki sınırları, yani direnişe ne zaman ve hangi hakla başvurulabileceğinin de tartışılması gerekir (d).

1. İşlevsel meşruiyet

Yukarıda bu meşruiyetin ilk biçimi, egemenliğin yönetilenlerin korunmasına hizmet etmesi gerektiği ilkesiyle, Hobbes'in feodal toprak mülkiyeti hukukundan aldığı ve yeni bir bağlama oturttuğu "mutual relation between protection and obedience" (itaatle koruma arasındaki karşılıklı ilişki ç.n.) formülüyle ilişkilendirildi (Lev. 21. Böl.). Bu biçimiyle meşruiyet ilkesi belli bir egemenliğin altında yaşayan insanlara yönelir ve onlardan itaat bekler. Çünkü egemen, normal durumda, örneğin denetlenebilir bir suçluluk düzeyine kadar, itaat edenlerin yaşamlarını ve sağlıklarını, onların, bu egemenin yokluğunda artık kontrol edilemeyecek öteki insanların saldırılarına karşı kendilerini savunmalarından daha iyi korur.

Ancak egemenliğin işlevsel olarak gerekçelendirilmesi, öncelikle bu yumuşak biçimiyle değil, geleneksel olarak farklı boyutlardaki egemenlik talepleriyle ilişkilendirilerek yapılmaktadır.

Hukukun asli sahibi olarak egemen: Bu yaklaşıma göre en basit ve açık biçimiyle hukuk tam olarak egemenin, yani hukuki olarak sınırlanmamış yetkileri olan bir merciin, zor tehdidiyle emrettiği, hukukdışı ise onun yasakladığı şeydir.

Bu tür bir hukuk yorumunun sorunları, kısaca ifade edilirse, hukukun bu tür bir formülle ifade edilemeyecek kadar çok boyutlu olması –sonuçta özel hukukun önemli bir kısmı, aynı şekilde teamül hukuku ve eski hukuk normlarının muhafazası bu şekilde zor tanımlanabilir– ve egemen merciin yetkilerinin, aynı şekilde halef tayini yöntemlerinin de hukuka dahil olması gerektiği ve bunların

emretme haklarını henüz tanımladıkları için emredilmiş olamayacaklarıdır. Hukuk sisteminin varlığını sürdürebilmesi için, sınırsız bir güçle donatılmış bir egemenin varlığının gerekli olduğu yolundaki yanıltıcı kabule yol açan yanlış anlamaların kısaca sıralanması gerekir. Bu yanlış anlaşılmalar şunlardır:[2]

- Tek tek organların gücünü sınırlamak için onların üstünde bir merci gereklidir.

Gerçekte ise sözkonusu organın ilgili konulardaki hukuki görevsizliğinin saptanması yeterlidir.

- Hukuk sisteminin bağımsızlığı için, hiç kimseye itaat etmeyen bir egemene gereksinim vardır.

Pratikte en yüksek mercilerin yetkilerini düzenleyen kuralların hiçbir merciye, ilgili bölgenin otoritesi de dahil olmak üzere başka bir bölge üzerine yetki vermemeleri yeterlidir.

- Hukuki tereddütlerden kaçınmak için, hukuki olarak sınırsız otoriteye gereksinim vardır.

Bu doğru değildir, çünkü hukuki olarak sınırlanmamış otorite –gerçekten de gerekli olan– ve kural olarak hukuki anlamda tümüyle sınırlanmış olan en yüksek hukuki otoriteden farklı bir şeydir.

Hukukun garantörü olarak egemen: Bu son noktada bu egemenlik kavramı, Jean Bodin'in (Six livres de la republique I.10) egemenlik anlayışından kaynaklanan ve yeni dönemde Carl Schmitt tarafından harika bir şekilde savunulan daha ılımlı egemenlik anlayışına uyar. Bu yoruma göre egemenin, koşulların gerektirmesi durumunda, varolan hukuk düzenini ihlal etme yetkisi vardır. Bu nedenle egemen, "olağanüstü durum kararı verendir", çünkü olağanüstü durum, kurulması "hukuk düzenin bir anlam kazanması için"[3] gerekli olan düzeni garanti etme yetisinin kimde olduğunu gösterir. Buna göre egemen hukuku yaratmaz, ancak onun geçerli olmasını sağlar ve bu amaçla varolan ve normal olarak geçerli olarak kabul edilen her normu çiğneyebilir.

2. Bkz. Hart 1994, 69.
3. Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922), Berlin 1979, 11, 18 vd.

"Olağanüstü durumda devlet, kendini muhafaza hakkına dayanarak hukuku askıya alır ... Egemen, durumu bir bütün olarak ve bütünlüğü içerisinde oluşturur ve garanti eder". Olağanüstü durumun hangi koşulda oluşacağı hiçbir zaman önceden tam olarak bilinemeyeceği için, Schmitt'e göre egemenin yetkilerine getirilen her sınırlama, aynı zamanda onun acil durumun üstesinden gelme imkânını sınırlar ve bu nedenle devletin çıkarlarına ters düşer.

Bu tutumun teorik sorunları, devletle hukuk düzeninin aktarılan alıntıda ima edildiği şekilde birbirinden ayrılamayacaklarında başlamaktadır. Bundan başka, "normal durum" açısından ana tehdit olan hukuki tereddütlerin aşılması için, hukuki olarak sınırlanmamış bir gücün değil, sadece hukuki bir yüksek mercinin varlığı gereklidir. Bu yetkiyi kimin kullanabileceği sorusundan kaynaklanan bir iç savaş çıkması durumunda ise, tam da "durumu tümüyle ve bütünlüğü içinde" garanti edecek kimse yok demektir. Taraflardan birisinin galip gelmesi durumunda ise "mutlak istisna" artık yoktur. Tekrar, farklı mercilerin yetkilerinin tümüyle tespit edilebileceği net ilişkiler kurulur.

Ancak asıl tartışma noktası, devlet iktidarı konusundaki sınırlamalarla liberal devletin olağandışı duruma tepki gösterecek durumda olup olmadığıdır. Gerçi modern anayasal devlet anlayışı, tam da otoriter devletlerin tanımlayıcı özelliği olarak nitelenebilecek, hukuki sınırsız gücün sahibi bir kurumun varlığı ile bağdaşmaz. Ancak hukuk devleti bu nedenle olağanüstü halin sıkıntıları karşısında hiçbir şekilde "çaresiz" değildir. John Locke'da bile (Second Treatise, 158 – 168) yürütme erkinin, vatandaşların olağandışı sıkıntılara düşmesi durumunda kullanabileceği, egemenin ayrıcalıklı haklarının ayrıntılı gerekçeleri bulunmaktadır. Birbirine yakın güçte iki iktidar odağının eş zamanlı iktidar iddiaları sonucu çıkacak ve iç savaşa varabilecek aşırı bir durum karşısında ise, otoriter bir egemenlik hukuk devletinden mutlaka daha güvenli değildir.

Bu tarz egemenlik anlayışı, bireyci olmayan Hobbes yorumları için tipik özelliktedir. Tekil bireylerin selametini esas alan işlevsel bir meşruiyetle, egemenin yurttaşlarını koruyamadığı, hatta fiili olarak tehlikeye atmasından dolayı, ne zaman itaat talebinde bulu-

na*mayacağı* konusunda bir ölçüt sunulduğu için, tutucu anlayış daha genel formüle edilmiş, bağlayıcılığı kesin olmayan barışın, düzenin ya da istikrarın sağlanması gibi ya da "durumun bir bütün olarak güvence altına alınması" gibi formülasyonlara çekilir. Devletin görevleri anlamında tümüyle benzer bir boyut vurgulansa da, daha çok genel politik organizasyon üzerinde yukarıdan, genel bir bakış perspektifi seçilir. Ve istikrar bu çerçevede olumlu bir değerlendirme ile vurgulanır.

"Yukarıdan" bakışın haklı noktaları da varolduğu için, "alttakilerin," yani bireylerin bakış açılarına sabitlenerek tarihsel ve sistematik olarak önemli meşruiyet kalıplarını gözden kaçırmamak için bu bölüm "işlevsel meşruiyet" başlığı altında sunuldu. Çünkü korunmaya değer bireysel çıkarların ihlalinin genelin selameti ile haklı gösterilmesi sadece mutlakiyet çağına ait bir olgu değildir. Bu haklı gösterme kalıbı demokrasilerde olduğundan daha sık ortaya çıksa da, hiçbir şekilde otoriter devletlerle sınırlı değildir. Federal Almanya gibi demokratik anayasal devletlerde de –tutuklu suç ortaklarının bırakılmasını talep eden– politik şantajcıların rehinelerinden, genel politik mülahazalardan hareketle ölüme varabilecek düzeyde fedakarlık beklenir.

Uluslararası hukuk açısından da, başkaları yanında Kelsen'in de formüle ettiği ve belli bir bölge üzerinde fiili kontrolü kurabilen hükümetin, hukuki temsilci de olması[4] yolundaki norm da geçerliliğini tümden yitirmişe benzemiyor. Peki bu durumda "aşağının" işlevsel meşruiyet yaklaşımı "yukarınınki" uğruna feda mı edilmelidir?

Bu, barış güvencesi, istikrar vb. *tekil bireyler için,* esas olarak değerlerinden dolayı önemli şeyler olarak kabul edildikleri ve ancak bundan dolayı meşruiyet argümanı olarak işlev gördükleri için pek akıllıca birşey olmazdı. Ayrıca, bireylerin kaderiyle herhangi bir şekilde ilişkilendirilmeyen düzen ve istikrarın korunması, insan düşmanı despotlukları, iktidarda oldukları sürece gayri meşru olarak tanımlamak açısından hiçbir ölçüt sunmaz. Hobbes herkesin sevmediği kralı tiran olarak damgalayabileceği gerekçesiyle iyi ve soysuzlaşmış egemenlik biçimleri arasında ayrım yapılmasına ka-

4. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960-2, 221 vd., 331 vd

tegorik olarak karşı çıkmıştır (De cive 10.2, 12.3).

Bugün, en azından bazı rejimlerin tebaalarını korumaktan çok tehlikeye attıkları ve bu nedenle gayri meşru olarak görülmeleri gerektiği konusunda anlayış birliği var gibidir. Ancak egemenliğin kabule değerliğinin tek ölçütü olarak, meşruiyetinin kabulü durumunda devletin tebaalarını açık bir biçimde aktif olarak tehlikeye atmaması gerektiği talebini öne sürmek yetersiz gibi gözükmektedir. Egemenin kişisel ilişkiler alanına müdahalesinin işlevsel meşruiyetini gerekçelendirmek amacıyla öne sürülen genelin iyiliği, aydınlanmış mutlakiyetçi refah devletinin teori ve pratiğinde iyileştirilmiş bir tıbbi bakım, temel sağlık tedbirlerinin uygulamaya konması ve altyapının genişletilmesi gibi, yurttaşların hayatta kalmasına izin vermekten çok daha fazla şey içermekteydi.

Ancak egemenliğin az ya da çok mutlakiyetçi tarzda uygulandığı bu tür durumların çoğunluğunda direnenlerin şiddet yoluyla susturulması gerekmektedir ve tekil egemenlik eylemlerinin ya da bir bütün olarak sistemin esas olarak genelin iyiliğine mi yoksa daha çok yönetenlerin çıkarlarına mı hizmet ettiğini gerçek anlamda ortaya çıkarmak zordur.

2. Onaylayıcı meşruiyet ve halk egemenliği

Bu tür çelişkiler konusunda karar vermek için kullanılabilecek akla yakın bir yöntem, yönetilenlerin gönüllü onaylarını ölçüt olarak almak ve hukuki ilke *"volenti non fit iniuria"*yi egemenliğin ve egemenlik eylemlerinin haklı kılınması için kullanmaktır. İsteklerine uygun davranılan bireye haksızlık yapılamaz. Bu Hobbes'e tepki olarak başkaları yanında Locke'ın, Rousseau'nun ve Kant'ın geldikleri noktadır. Egemenliğin temeli olarak teslimiyet sözleşmesi yerini anlaşmaya ve "toplumu oluşturanların karşılıklı onayına bırakmaktadır" (Locke, Second Treatise, XV. 171). Kant'ta tek hukuki egemenlik biçimi olarak "halkın temsili sisteminin" kurulmasının aracı olan ve pratik olarak kurulan devletlere model teşkil eden "başlangıçtaki sözleşme" daha çok devletin kuruluş ilkesinin idesi olarak hizmet görür. Ingebort Maus, Rousseau ve özellikle

Kant'ta kıta Avrupa'sında anlaşıldığı biçimiyle halk egemenliğinin klasik teorisinin formülasyonunu görür ve bunun haksız yere totaliter sistemlerle ilişkilendirildiğini savunur.[5] Bu tarihsel değerlendirme gerçekten de haklıdır.

Tüm dünyada halk egemenliği talebinin, eğer bir anlamı olacaksa, tebaaların ve yönetilenlerin egemenliğe ve hükümete yönelik onaylarıyla bağlantılı olması konusunda bir uzlaşma vardır. Peki bu esas olarak ne anlama gelir?

Bir yandan halk egemenliği ilkesi bugün o ölçüde kabul görmektedir ki, Federal Almanya'da devlet işine girmek için buna inanıldığının ifade edilmesi zorunludur. Öte yandan bu iki bileşeniyle net olmaktan başka her şeydir. Halk kimdir ve buraya kadar egemenlik konusunda söylenenlere göre, hangi anlamda egemendir?

Halk kimdir?: Belirtik tarihsel tanımlama iddialarına karşın, halkın kim olduğu hiçbir şekilde net değildir. Sonuç olarak halk, örneğin bir monarkın ondan yana ya da ona karşı olmaktan, onu egemen olarak kabul edip etmemekten bağımsız, kişi olarak tanımlanmasına benzer biçimde kendiliğinden varolan bir birey olarak görülemez. Halk cemaatlerinde ve halk demokrasilerinde varolan çelişkiler ve itirazcıların ortadan kaldırılma yöntemleri iyi bilindiği için, herhangi bir grubun çelişkisiz biçimde kendini halk olarak tanımlamayı başarması da çok şey ispatlamaz.

Halk olma ya da sadece halkı temsil iddialarıyla tam olarak ne denilmek istendiğini bilmek için, "halk" kelimesinin geleneksel anlamlarından önemli olanlarını tespit etmek gerekir. Söz konusu edilmesi gereken öncelikle dört tanım vardır:

- *Demos* ya da *plebs* olarak zenginlerin, daha doğrusu soyluların karşısında duran, politik cemaat içerisinde tikel bir güç olan alt sınıfların bütünlüğü.

- Duruma göre despotik egemenliğe karşı çıkan yönetmeyenle-

5. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Frankfurt/M. 1994.

rin bütünü olarak halk. "Halkın" bu kullanımının temelinde, baskı altındaki bir halkın baskıcı devlete karşı direnme hakkını savunma anlayışı yatmaktadır. Brecht'in Buckower Ağıtları'ndaki, hükümet halktan memnun değilse, kendine başka bir halk arasın şeklindeki alayı, halkın bu anlamda kullanımına yöneltilmiştir.

Oysa iki yaklaşım da halk egemenliği düşüncesinin temelinde yatan "halk" anlayışına denk düşmemektedir. Bunun için, en özlü biçimde Abbé Sieyes tarafından, her tür politik organizasyonun temeli *pouvoir constituant* olarak formüle edilen –somut devlet kurumlarının tanımlanan erklerinin, *pouvoirs constitués'ın,* üstündeki anayasa yapıcı güç olarak– millet düşüncesine başvurulmalıdır.[6] İlk kez "halkın" bu yorumu içerisinde başarılmış bir devrim hukukuna benzer bir şey vardır. Ancak burada da kimin millete, ya da sonradan söylendiği gibi halka ait olduğu konusunda iki farklı yorum söz konusudur:

- Varolan bir politik birliğin yurttaşlarının bütünlüğü olarak halk. Üçüncü zümrenin (soylular ve dini zümrenin dışında kalanlar ç.n.) haklarını savunurken bu tanımdan Sieyes milleti anlıyordu.

- Kendi anlayışlarına göre sahip olmaları gereken politik organizasyon hakkının belki tümden ya da kısmen esirgenmiş olduğu insanların tarihsel ya da etnik gruplaşması olarak halk. Bu anlayışa uygun olarak 19. yüzyılda Polonya milletinden söz edilirken, 20. yüzyılda Filistin halkının kendi kaderini tayin hakkı talep edilip, Almanların bölünmesi aşılmaya ve gene soğuk savaş döneminde Doğu Bloku ülkelerinde yaşayan Alman kökenli insanlar için ülkelerini terkedip, Almanya'ya gelme olanağı yaratılmaya çalışıldı. Örnekler bu yorumun her seferinde sahip olduğu politik çekiciliğine rağmen, yüzeysel günlük politikanın kategorileriyle kavramanamayacağını göstermektedir. Bu nedenle bu yorumu, günlük politik fırsatçılık ihtimallerini gözönünde tutarak politik teori tartışmalarından dışlamak uygun gözükmemektedir.

Her şeye rağmen yurttaşların bütünü olarak halk, yurttaşlar devlet anayasasına gerçekten de tabi olduklarından ve bir halkın etnik

6. E. J. Sieyes, *Was ist der dritte Stand?,* Aynı yazarın Politische Schriften 1788-1790, München/Wien 1981 içinde.

mensupları, duruma göre politik olarak başka bir devletin egemenlik alanında yaşıyor olabileceklerinden, halk egemenliği tasarımı açısından kelimenin daha köklü bir kullanılış biçimidir.[7]

Halk egemenliği ne anlama gelir?: İlk bakışta halk egemenliği kavramı, bir egemenliğe tabi olanların bu egemenliği birlikte şekillendirmek talebini dile getirmektedir. Başka bir ifade ile bu kavram yönetilenlerin fiili olarak açıklanmış onaylarına dayanmayan her tür iktidar talebinin reddini içerir.

Buradaki akla yakın soru, onayın ya da onayın eksikliğinin nasıl tespit edileceğidir. Halk bu süreçte ne ölçüde belirleyici egemendir?

Bu durumda farklı alanları, yani hükümetin tek tek kararlarının onayı, sonra hükümetin onayı ve sonuç olarak egemenlik sistemine bir bütün olarak verilen onayı birbirinden ayırmak gerekmektedir:

Tekil kararlara verilen onay ve kuvvetler ayrılığı: Günümüzde tekil kararlar konusunda onay özel durumlarda referandum yoluna başvurularak alınır. Normal olarak ise hukuk devletlerinde seçmeme, itiraz ve şikayet imkânları olduğu sürece onayın varlığı kabul edilir. Ancak bunlar da tabii ki hiç kimsenin kendisini haksızlığa uğramış hissetmemesinin, hatta gerçekten de haksız bir uygulamaya maruz kalmamasının garantisi olamazlar. Devlet tarafından hoşnutsuzluk ifadelerinin olabildiği ölçüde çok biçimini algılanmaya ve ciddiye alınmaya uğraşılabilir, fakat belli ölçüde memnuniyetsizle yaşamak kabul edilmek zorundadır. Bu, bunların hükümete onay vermeyi tümden reddetme imkânlarının varlığı durumunda kabul edilebilir bir şeydir.

Tekil önlemlere karşı yasal itirazın farklı olanakları ile uygulama kuvvetini kontrol imkânı sağlayan diğer iki kuvvete başvurma olanağına değinilmiş olmaktadır. Peki bu tümümüzün mensubu ol-

7. Halk kavramı konusunda disiplinlerarası bir derleme için bkz. Hermann von Laer (der.), *Volk und Bevölkerung*, Cloppenburg 1992.

duğu halk egemenliğinin biraz zayıf bir anlaşılma biçimi değil midir? Ve bu gerçekten demokratik midir?

Bugünkü genel anlayışa göre halk egemenliği demokrasinin, bir hükümet biçimi değil, egemenlik biçimi, devlet biçimi olduğunu ifade eder. Halk genellikle parlamenter temsil biçiminde yasama organını seçer, ancak yürütme faaliyeti ile ilgili bir şey yapmaz. Bunun öncelikle iki nedeni vardır:

Birincisi bizdeki kabine görevini üstlenecek bir halk meclisinin günlük işleri idare etmesi biçimindeki bir hükümet biçimi olarak demokrasinin kitle demokrasilerinde uygulanabilmesi çok zordur. İkincisi ve her şeyden önemlisi bu biçimin, yurttaşlarla hükümet arasındaki hukuki anlaşmazlıklarda ikisinden de bağımsız bir mercinin yokluğu dezavantajını birlikte getirmesidir. Çünkü sürekli olarak halkın kendisi karar verecektir ve karara karşı olmasına rağmen, ilgili yurttaş da karar organı olan halkın içindedir. Bu nedenle Kant, bu durumda genel iradenin yapısının kötüye kullanımı sözkonusu olduğu için, demokrasiyi "despotizm" olarak tanımlamıştır (Zum ewigen Frieden, AA VIII, 352).

Bu konudaki bir istisnayı bazı anayasalarda öngörülen referandum imkânı oluşturmaktadır. Bu imkânın karşıtları medyayı ellerinde tutanların, halk oylamasının zamanını belirleyenlerin ve soruları formüle edenlerin elde edecekleri güce dikkat çekerlerken, taraftarları onun meşrulaştırıcı gücünü öne çıkarırlar. Gerçi işleyen bir demokrasideki bir halk oylaması ile halk kitlesinin karizmatik bir lider tarafından yönlendirildiği hurracılık arasında temel bir fark vardır. Ancak iyi işlemeyen politik sistemlerde iki biçim arasındaki fark kolay kaybolabilecek özellikte olabilir.

Yurttaşlar açısından, kitle demokrasisi içerisinde bir halk hükümeti için birinci sorun dikkate alınırken ikincisinin alınmamasının, yani pratik olarak her zaman olduğu gibi, uygulama kolaylığı nedenleriyle çoğunluk adına idare eden az sayıda insanın, sözümona halkın verdiği göreve, hatta kendilerinin halkla özdeşliğine gönderme yaparak, korunmaları için bağımsız bir merciye başvuramayacak tekil bireylerin haklarını ihlal etmeleri çok kötü sonuçlar yaratır.

Görüldüğü gibi kuvvet ayrılığı ilkesi, sadece organizasyon kolaylıkları yaratmakla kalmıyor. Bu ilke aynı zamanda, ilk bakışta çok güçlü yürütmeye karşı bireyi koruyarak aynı zamanda, egemenliği kullananın, kendi kararlarını halkın kararları olarak gösteren bir grup değil, demokratik çoğunluk kararı yoluyla gerçekten halkın mensubu olan yurttaşlar olduğunu güvenceye almalıdır.

Bu koruma için bağımsız mahkemeler nezdinde yürütmenin ve de yasamanın kararlarına itiraz etme imkânına, hükümetin parlamento aracılığıyla kontrolüne ve ilgili yetkiler verilmeden uygulamaya konamayacak başka önlemlere gereksinme vardır. Ancak burada önemli olan ilgili makamlara herkes açısından eşit giriş imkânlarının varlığıdır. Kuvvetler ayrılığı, tüm önemli mevkilerin ya da bazı kritik mevkilerin (örneğin Cosimo Medici'nin öncelikle nüfuzu sayesinde vergileri belirleme yetkisine sahip olması gibi) küçük bir tabakanın ya da egemen bir sınıfın elinde olması durumunda etkisiz kalacaktır.

Kuvvetler ayrılığı ve kuvvetin kontrolü egemenlikten arınmış bir topluma az da olsa yaklaşmak açısından vazgeçilemez bir araçtır. Aynı şekilde vazgeçilemez olan tabii ki, yasamanın demokratik organizasyonu ve yürütme üzerindeki kontrolüdür. Tek başına kuvvetler ayrılığı, Montesquieu'nün yüzyıllar boyu hükümdarla zümreler arasında süren iktidar kavgasında dengeleyici unsur olarak önerdiği zümresel olarak organize olmuş monarşilerde de vardır.

Ingeborg Maus onsekizinci yüzyılda son şeklini bulan Amerikan anayasasına hakim olan kuvvetler dengesi fikrinde ve özellikle de oradan Federal Alman hukukuna geçen, yasaların anayasaya uygunluğunun denetlenmesi kurumunda –ki bununla halk egemenliği sınırlanmaktadır– hukukun "yeniden feodalleşmesini" tespit ediyorsa, bunun tarihsel bir haklılığı olabilir ve belli politik güçlerin zaman zaman ortaya çıkan davranış biçimlerine uyabilir.[8]

Öte yandan her şeyden önce Weimar Cumhuriyeti'ndeki "anayasanın" diğer "koruyucusu" ile, yani halk oyuyla seçilen cumhurbaşkanı ile ama aynı zamanda güvenilir parlamenter çoğunluk bulma zorluğu konusunda yaşanan kötü tecrübeler yasaların anayasa

8. Maus 1994, 32 vd.

mahkemesince denetlenmesi kuralının getirilmesine neden olmuştur. Ancak hâkimler, demokratik bir devletin adalet mekanizmasına özelliğini veren halkın temsilcileri olma iddiasına uygun olarak, kuvvetler ayrımının işlevselliğinin koşulu olarak anılan politik görevlere eşit giriş imkânlarının güvenceye alınması için, hiç değilse göreve atanmalarında ya da belli aralıklarla kamuoyunun eleştirisine tabi kılınmalıdırlar.

Hükümete onay ve temsil: Hükümete yönelik onay normal olarak serbest ve gizli seçimlerle, yani demokratik bir çoğunluk kararıyla kontrol edilir. Bazı durumlarda hükümetin seçimi parlamentonun seçimiyle bağlantılı, bazılarında ayrı olur. Ancak bir parlamento seçimi, demokratik seçimlerden söz edilebilecek hemen her yerde vardır.

Parlamentonun ve hükümetin seçimle belirlenmesinde sözkonusu olan sadece görevlerin olabildiği ölçüde demokratik bir tarzda dağıtılması değildir. Hatta belli anlamda seçimler daha çok aristokratik bir yöntemdir. Kelimenin tam anlamıyla demokratiklik, herkesin eşit olduğu varsayıldığı için, Atina'da zaman zaman uygulandığı gibi kura ile mümkün olabilirdi. Serbest ve gizli seçimler lehinde aynı ölçüde güçlü bir argüman ise özgür kararla onayın ya da reddin ifade edilme imkânının varlığıdır.

Ancak işin merkezinde tabii ki halkın politik temsilcilerinin belirlenmesi ve onaylanması görevi bulunmaktadır. Kitle demokrasisinde gerçekçi alternatifler, parlamenterlerin belli bir dönem için, son merci olarak kendi vicdanlarına karşı sorumlu oldukları yolundaki teoriye uygun olan ve temsili olarak adlandırılan demokrasi ile tek tek vekillerin temsilcilerden oluşan bir gruptan, somut durumda nasıl karar verecekleri konusunda talimat aldıkları, talimatlı taban demokrasisidir.

Temsili demokrasinin dezavantajı –kavram Hamilton tarafından Federalist Papers'ı takiben şekillendirilmiştir– gerçekten, milletvekillerinin ağır sonuçları olabilecek kararları konusunda dolayımsız demokratik meşruiyetin bulunmamasıdır. Daha ötesi bu tür bir ka-

rar yetkisi olan milletvekili sürekli olarak ahlâki bozulma ve rüşvet tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Ahlâki bozulma ve rüşvetten tümüyle bağımsız olarak temsili demokrasilerde ampirik sonuçlara göre devlet harcamaları artmaktadır. Bunun nedenleri arasında, başka şeylerin yanı sıra bir yandan, güçlü çıkar gruplarının milletvekillerini etkileme çabaları, seçimlere kadar kısmen kontrol edilemeyen politikacılara verilen seçim hediyeleri gibi lobicilik faaliyetleri, öte yandan devletin, konjonktürel kriz dönemlerinde harcamaları artıran, ancak yüksek konjonktür dönemlerinde bütçe fazlası yaratmayan asimetrik konjonktür politikası gösterilmektedir. Ancak, doğrudan demokrasinin karşılaştırılabilecek rakamları nisbi olarak küçük yönetim birimlerinden geldiği için, bu faktörlerin birçoğu zorunlu olmaktan çok, ampirik olarak demokrasinin temsili formuyla bağlantılı gözükmektedir. Devlet harcamalarının hızlı artışına karşı önlem olarak vergi nisbeti üzerinden gelir sınırlamaları veya yeni borçlanmaların sınırlandırılması, pahalı önlemlerin zamansal ve miktar olarak sınırlanması vb. sayılabilir.[9]

Temsili sistemin avantajı, personelin devamlılığı ve buna bağlı olarak karar verenlerin kişisel sorumlulukları, bileşimleri değişen ve demagogların şanslarını denedikleri taban toplantılarından ve de günlük olaylardan, medyadan daha geniş ölçüde bağımsızlıktır. Bunun dışında talimatlı temsilcilik demokrasileriyle ve de taban demokrasilerine yaklaşmak çabası çerçevesinde temsilcilerin sık sık değiştiği temsili demokrasilerle kıyaslandığında, seçilmiş temsilcilerin, bakanlık bürokrasisinde çalışan, uzun görev süreleri ve politik günlük işlere hakimiyetleriyle, politik olarak meşrulaştırılmayan bir "ağırlıkları" olan memurlar karşısındaki konumları güçlenecektir.

Önemli olan "temsil" sözcüğüyle gereğinden ne çok ne de az şeyin ilişkilendirilmesidir. Çok geniş bir anlamda devletin tüm temsilcileri, müsteşarlar dahil, bir yasa kararlaştırılırken onlar adlarına davrandıkları için, vekilleri oldukları yurttaşları temsil ederler.

9. Bkz. Charles Blankart, *Öffentliche Finanzen in der Demokratie*, München 1994-2, Böl. 9.

Temsili demokraside özel olan, seçilmiş halk temsilcilerinin en azından teorik olarak, parti grubunun zoru ve çıkarılan diğer zorluklarla ciddi biçimde görecelileştirilse de, belli ölçüde yargı güçlerinin varlığının kabul edilmesidir.

O halde söz konusu olan, tek tek milletvekillerinin, seçilmiş olmalarından dolayı ve sonuç olarak belli bir yargı güçlerinin olduğuna inanıldığı için halkı temsil etmeleri, yani hukuki olarak vekalet etmek ve vekaletlerinin biçimi konusunda hesap vermek zorunda olmalarıdır. Yoksa millet meclisinin bir bütün olarak vakarlı davranışlarıyla halkın onurunu temsil etmesi değildir söz konusu olan. Bağımsız olan ve önyargısız tartışan vakarlı meclis imajı öncelikle, bununla zıt bir görüntü veren gerçek parlamentoları gülünç duruma düşürmek için geliştirilmiştir.[10]

Parlamentonun devletin ve halkın onurunu ve birliğini yansıtması yolundaki düşünce, parlamentarizm için belirleyici olan, hukuki temsile odaklı temsil kavramından kaynaklanmaktadır. Gerçekten parlamenter tartışmalar yeni sonuçlara ulaşmaktan çok, kamuoyunda sürdürülen tartışmaların bir refleksi olmalıdırlar. Devletin onuru gibi daha yüce, soyut bir şeyi vakarlı davranışla sembolize etmek, yani mutlakiyet döneminde anlaşıldığı biçimde bir temsil, davranış itibariyle böyle bir görevin üstesinden gelemeyecek parlamentonun değil, monarkın ya da Almanya'da olduğu gibi devlet başkanının görevidir.

Sisteme onay ve halkın anayasa yapıcı gücü: İtirazlarına rağmen bireyin sisteme bir bütün olarak ne zaman onay verdiği ve halkın büyük çoğunluğunun böyle onaylayıcı bir temel tutumu benimsediği nasıl saptanabilir? Çoğunluk kararının geçerli olduğu durumlarda, oylamaya katılmış olmak sonucun bağlayıcı biçimde onayı olarak kabul edilebilir. Peki oy kullanmayanların ya da her-

10. Örneğin bkz. Karl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1979. Temsil için bkz. Hasso Hofmann, *Repräsentation*, Berlin 1974, özellikle s. 36 vd., Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied 1982-13, 46 vd., 69 vd.

hangi bir nedenle (henüz) oy kullanamayanların durumu nedir? Ancak oylamaya katılanlar açısından da, aşağıda görüleceği gibi, çoğunluk kararlarının bağlayıcı hale gelebilmesi için birkaç ek koşulun daha yerine getirilmesi gerekmektedir.

Sisteme onay ölçütü olarak en geçerli yaklaşım hâlâ Rousseau'nunkidir: Bir yerde gönüllü olarak yaşamaya devam eden, yani gitmesi önünde bir engel yokken, orayı terketmeyen kişi sistemi onaylıyor demektir (Contrat social IV.2). Halk susarak, onayını açık biçimde geri çektiği ana kadar, sistemi onaylamaktadır (CS III.11).

Ama burada hemen birkaç ekleme yapmak gereklidir. Birincisi halkın suskunluğu, somut durumda kanıtlanması her zaman kolay olmasa da korkuyla sağlanmış olabilir. İkincisi, kimsenin kimseyi basitçe, kendisine itaat etmekle terketmek arasında seçim yapmaya zorlayamayacağıdır.[11] Üçüncüsü, insanın yaşadığı yeri terkinin engellenmesinin birçok biçiminin varlığıdır. Bunlardan önemli ve sık karşılaşılan birisi, Hume'un sözleşme teorisine yönelik eleştirisinde dikkat çektiği yoksulluktur. O halde, insanların ülkede kalmaya devam etmeleri gerçeği ile sistemin meşruiyeti ispatlanamaz.

Fakat bu ölçüt, en azından negatif biçimde korunabilir ve halk ayaklanmaları yanında kitlevi kaçışların ve bunların zorla engellenmesinin sistemin meşruiyet konusundaki eksiklerinin ciddi işaretleri olduğu saptanabilir. Ancak tersinden gidip, bu tür olguların yokluğundan hareket ederek, basitçe, egemenliğe boyun eğenlerin tümünün onu onayladığı sonucu çıkarılmamalıdır.

Halk egemenliği ile bağlantılandırılan ikinci talep her türden somut *pouvoir constitué'nin (kurulmuş erk*,ç.n.*)* ötesine geçen *pouvoir constituant'ın (kurucu erkin*-ç.n.*)* biçimlendirici yetkisidir. Somut devlet makamları egemenlik iddialarını halkın onayı ile ilişkilendiriyorlarsa, örneğin yukarıda dikkat çekilen devlet kurumlarına serbest giriş imkânının varolmadığının ortaya çıkması durumunda, halkın ilkesel olarak bu makamların kararlarını değiştirmesi ya da en azından düzeltmesi, hatta belki anayasayı yeniden şekil-

11. Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge 1992, 51 vd.

lendirmesi imkânı olmalıdır. Bu talep aslında, duruma göre, politik itaatsizlikten devrime kadar farklı biçimler alabilecek, direnme hakkına gönderme yapar. Direnme hakkı tartışmasında bu konunun ayrıntılarına girilecektir.

Burada üç yanlış anlaşılma konusunda uyarı gerekmektedir:

i) Halk egemenliğinin meşrulaştırıcı ilkesi olarak halkın iradesinden söz edilmesi, halkın, keyfine göre hükümetleri ve anayasaları değiştiren kaprisli bir sanatçı olduğu anlayışına götürmemelidir. Temel bir anayasal değişiklik, sadece olağanüstü durumlarda son bir çare olarak gündeme gelebilir ve üzerinde çok iyi düşünülmesini gerektirir. Çoğu durumda tercih edilen ise "yöntem olarak halk egemenliği"[12] yoludur. Çoğunluğun neye karar verebileceğinin sınırlarının dahil, karar alma sürecinin belli formel usullerine uyulmak zorunda olunması, demagoglarca becerikli bir şekilde ortaya çıkarılıp, yönlendirilebilecek anlık kolektif ruh halinin, politikanın ya da hatta anayasanın şekillenmesinde hâkim hale gelme olasılığını sınırlayacaktır.

ii) Demokrasi ideali sık sık sunulduğu gibi *hükmedenlerin ve hükmedilenlerin, yönetenlerin ve yönetilenlerin* aynı kişiler olması değildir. Bu zaman zaman demokrasinin ve halk egemenliğinin gerçek ilkesi olarak bireyin liberal güvencelerinin karşısına konuldu.[13] Bu tür taleplerin politik uygulamasının, genellikle aşırı otoriter egemenlik pratikleriyle bağlantılı olması tesadüf değildir. Politik realitede herkes aynı zamanda iktidarda değil*dir* ve iktidardakilerin, kurumsal kontrol olmaksızın, yönetilenlerin "gerçekten" istediklerini yapacakları yolundaki telkinin, her zaman despotizme götüren dönüşü olmayan yol olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Talep edilebilecek olan, hiçbir grubun a priori olarak iktidara gelme olanağından mahrum edilmemesi, herkesin politik bir görev üstlenmek konusunda aynı şanslara sahip olması vb. dir. Bundan başka yönetilenlerin yönetenlerden korunması halk egemenliğinin ana unsurudur.

iii) Yukarıdaki "Halk" tanımlarından hiçbirisi, politik iktidarın

12. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, 600 vd.
13. Carl Schmitt 1970, 234.

uygulamalarının muhatabı olanların tümünü kapsamadığından, halk egemenliği, sürekli yoğunlaşmakta olan uluslararası bağlantılar çağında halka dahil olmayanlarla ilişkide özellikle bir keyfilik içermemektedir. Politik bir birimin aldığı kararların gerçekten de sadece yurttaşlarla ilgili olduğu dönemler varolduysa, bunlar kesinlikle geçmişte kalmıştır.

O zamanlar, bir halkın savaşçı bir saldırganlığa karar vermesi durumunda, komşuları da tabii ki bundan etkilenirlerdi. Ancak devletin yurttaşlarının, tabii ki savaş ya da barış konusunda karar sürecine katılmışlar ya da katılıyorlarsa –böyle bir durumda Kant'ın söylediği bu tür bir riske girip girmemeyi "çok iyi tartıp biçeceklerdir" (Zum ewigen Frieden, AA VIII, 351)[14]– kendilerini ve gelecek nesilleri böyle bir riske atmayı isteyip istemediklerine kendilerinin karar verdiklerinin saptanması gerekmektedir. Komşular açısından bu en kötü durumda ya da her halükarda, öngörülemeyen, olabildiğince iyi başa çıkılması gereken bir doğa olayı gibi bir şeydir.

Bu uç durum dışında da aynı bölgede yaşayan, ancak sözkonusu devletin halkına ait sayılmayanlar başta olmak üzere, Avrupa Topluluğu, NATO ve AGİK üyesi ülkelerin ya da dünyanın herhangi bir ülkesinin vatandaşlarını ilgilendiren bir dizi devlet kararı vardır. Kontrolü sayesinde, her tür devlet egemenliğinin belli ölçüde sınırlandığı eleştirel bir dünya kamuoyu gibi bir şey ortaya çıkmakta ve etkisini artırmaktadır. Aynı durum halk egemenliği açısından da keyfi karar veren mutlak monarşiye benzeme tehlikesinin olduğu durumlarda geçerlidir.

Modern demokratik devletin, tüm insanlara karşı insan haklarına uyma, tüm yurttaşlarına karşı da vatandaşlık haklarına uyma yükümlülüğü vardır. Bu yükümlülük içine, özellikle aynı topraklarda yaşayan azınlıkların korunması da dahildir. Ülkenin vatandaşı olan

14. Bu tezin bir felsefecinin ansızın aklına gelen bir düşünceden öte, önemli ampirik onay da bulan bir tez olduğu konusunda bkz. Michael W. Doyle, *Liberalism and World Politics, American Political Science Review* 80 (1986) içinde, 1151-1169, Walter Reese-Schäfer, *Neorealismus und Neoliberalismus in den internationalen Beziehungen. Zur empirischen Überprüfung einer These Immanuel Kants, Gegenwartskunde* 1995, içinde, 449-460.

azınlıklar konusundaki bu koruma yükümlülüğü, görüleceği üzere, çoğunluk kararlarının haklı gösterilme mantığında ortaya çıkar. Devletin sınırları içinde yaşayan başka ülke yurttaşlarının korunmasına ilişkin yükümlülüğü ise, insan haklarını sağlama görevinin bir parçasıdır.

Azınlıkların korunması, tek tek bireylerin özgürlük ve güvenliğinin sağlanması şeklinde olabileceği gibi, kültürlerinin korunması için kolaylıklar sağlanması gibi yollarla tüm grubun korunması biçiminde de olabilir (Eskimolar, Kızılderililer ve Sorblar).[15]

İnsan hakları her yerde kolayca ayaklar altına alınırken, devletin insan haklarına uymaya yükümlü olması ne ifade eder? Benim buradaki tezim, tersi durumda devletin meşruiyetinin azalacağıdır. İşlevsel meşruiyetle onay yoluyla meşruiyet bağlantısı, Batı diye anılan dünyanın, kabul edilebilir bir toplum biçiminin temel birimi olarak belli bir bağlayıcılık beklediği, demokratik anayasal devletin temelini oluşturur. Bu doğru olsa da, işlevsel ve onaylayıcı boyutların değerlendirilmesinde genel olarak geniş bir hareket alanı bırakılır.

Somut bir sistem açısından meşruiyet sorusunun kesin cevabına ulaştıracak bir reçete yoktur. Ancak, hukukiliğin zor dönemlerde de korunması gerektiği gibi yol gösterici yaklaşımlar sunulabilir. Ancak tam da bu ölçüt bu yaklaşımların ne kadar az net olduklarını göstermektedir. Çünkü kesin bir biçimde meşru olarak kabul edilen rejimlerde de bu ölçüt çiğnenmiştir. Bu durumun bir örneği, ikinci dünya savaşı sırasında, Japon kökenli Amerikan vatandaşlarına yapılanlardır.

Öte yandan, meşruiyetinin sorgulanması gereken rejimin düşmanları, bazan, halkın da kendilerinden korunması gereken, fanatik ve gaddar teröristlerdir. Ve böyle bir şey de, demokratik muhalefetin ortadan kaldırılmasının bahanesi olarak kullanılabilir. Belli ko-

15. Çeşitli azınlık biçimleri için bkz. Thomas W. Merrill, *Towards a General Theory of Minority Groups: Outsider Groups, Adversity Groups, and Transfer Groups, Jahrbuch für Recht und Ethik 3* (1995), 69-101 içinde; Azınlıkların grup olarak hakları konusunda bak. Will Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995.

şullar altında keyfilik ve baskıya ne ölçüde katlanılabileceğine ise, son tahlilde herkes sadece kendisi için karar verebilir.

Halk egemenliği ve demokratik çoğunluk kararı: Halkın bir hukuk sistemine ya da hükümete onayı, geleneksel olarak, çoğunluk kararlarıyla ilişkilendirildi (Örneğin Kant, Gemein-spruch, AA VIII, 296, Rousseau, Contrat social I. 5. 6.). Ancak bu araç mutlaka heryerde geçerli tek yöntem olmadığı için, bu tür karar biçiminin argümanlarının kısa bir sunumu yararlı olacaktır. Alman hükümdarını seçen heyet gibi demokratik olmayan kurumlarda bile, daima çoğunluk kararı sözkonusu olduğu için, burada demokratik çoğunluk kararı kavramı kullanılmaktadır. Demokratik çoğunluk kararını destekleyecek argümanlar şöyle sıralanabilir:

i) Bir karar yönteminin varlığının zorunluluğu: Çoğunluk kuralı – sadece demokrasilerde de değil – birbiriyle çelişen düşüncelerin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda karar verme zorunda olmadan, üzerinde anlaşılamayan sorunları çözecek bir yöntem sunar. Bu yöntemin, onay yoluyla meşruiyet sözkonusu olduğunda, birilerinin belki ilk elde akıllarına gelecek uzlaşma yönteminden üstünlüğü, politik birimin, uzlaşma yönteminde kolaylıkla bloke edilebilecek manevra yeteneğini güvenceye almasıdır. Bu düşünce aynı zamanda, sadece otoriter rejimlerin değil, kolektiflerin de gereksinim durumunda karar verme yetisine sahip olduklarını gösterir.

Bu tür bir kararın teorik olarak sahip olduğu uzlaştırıcı etki, oylamayı kaybedenlerin alınan kararla yokedilmeyecekleri ve politik birimlerde gelecekte yeniden oylama yapılıp yapılmayacağı konusunun oylanamayacağıyla ilişkilendirilir. Bu da, demokrasilerde karar verme argümanının tamamlanmaya gereksinimi olduğunu gösterir. Bu hizmeti öncelikle yöntemin hakkaniyeti sunar.

ii) Yöntemin hakkaniyeti: Hukuki olarak herkesin, kendi tasarımlarını kabul ettirmek konusunda eşit şansı, kaybedenlerin de

sonraki bir kararla sonucu düzeltme imkânı olduğu için, çoğunluk kararı herkes tarafından kabul edilebilir.

Birçok kararla ilgili sonradan hiçbir değişiklik yapılamasa da bu argüman, kaybedenleri sadakata zorlayacak belli bir ikna gücünü içinde taşır. Her halükarda sözkonusu argüman sadece, oylama yönteminin devamının garantisinin varlığı durumunda etkili olabilir. Ancak yöntemsel argümanın kendisi, galip tarafa, olasılıkla karşı tarafın kazanacağı daha sonraki bir oylamaya girmek zorunda olması yönünde bir neden sunmaz. O halde, yeniden oylamalar sürecini muhafazanın neden iyi olduğuna dair, temel bir tartışma gerekmektedir.

iii) Gerçeği bulmanın yolu olarak aleni tartışma: Özet olarak bu argüman, tartışma konusu olan iki alternatiften, açık tartışma sonucu daha fazla insana uygun gelenin gerçek olma olasılığının daha fazla olduğunu ileri sürer. Ancak bu tespit, tek tek çoğunluk kararlarının doğruluğuna ilişkin bir delil sunmaz. Farklı çıkarların güçlü etkisi de başlangıçta ihmal edilmektedir. Buna rağmen, haklı olarak kalacak tutkulardan, ideolojilerden ve çürümüşlükten ortaya çıkan hatalı değerlendirmeleri adlandırma ve böylelikle de üstesinden gelme şansının en çok açık tartışmada varolduğuna inanılır. Tabii ki bu hedefe ulaşmak için, açık, korkusuz tartışma imkânının teminat altına alınmış olması gerekir.

Kısa ifadesiyle ve halk egemenliğinin koşullarına uygulanmış biçimiyle, politik kararların yüzyıllardan beri talep edilen aleniliğinin, açık eleştiri, özgür basın imkânının ve olabildiği ölçüde tüm yurttaşların sözkonusu sorular konusunda kendi kararlarını verebilmeleri için gerekli olan tüm araçların gerekçesi budur.

İnsanların ehliyetleri birbirinden çok farklıdır yolundaki itiraza Aristoteles kendi döneminde yanıt vermiş ve kitlenin bir bütün olarak en yetkin tekil bireylerden daha çok şey bildiğini, çünkü daha az yetkin olan her bireyin de bu süreçte kendi katkısını sunabileceğini savunmuştur (Pol. III 11).

Çoğu insanın genelin iyiliğini değil, kendi özel çıkarlarını dü-

şündüğü biçimindeki ısrarlı itiraz ise, çoğunluk kararlarının istikrar sağlayıcı etkisine dikkat çekerek yanıtlanabilir.

iv) İstikrar sağlayıcı etki: Çoğunluk tarafından kararlaştırılan şey normal olarak gene muhatapların çoğunluğu açısından faydalı olur. Böylelikle, memnun olanların sayısı memnun olmayanlardan çok olacağı için, birinci olarak, devlet nisbeten yüksek düzeyde bir istikrara kavuşmuş olur. İkinci olarak da, olabildiğince çok insanın mutlu kılınması idealine yaklaşılmış olur. Böyle katı bir yorumla bu argüman üzerine, tabii ki azınlıkta kalanların görmezlikten gelindiği eleştirisini çekecektir. Kabul edilebilir olması için argümanın, etkili bir azınlık koruması ile tamamlanması gerekir. Bu sorunu görüp, çözümü için tedbirler öneren J. St. Mill, ilginçtir ki farklı çevrelerce, proleteryaya karşı burjuvazinin ideologu olarak sunulmuştur.

Bu sorunlardan arındırılmış model genel iradeyi oluşturan modeldir.

v) Genel irade: Model Rousseau'dan kaynaklanır (CS II.4, IV.2) ve çıkarların önemli ölçüde uyuşması durumunda çoğunluk kararı uygulamasının sorunsuz olacağı biçiminde özetlenebilir. Böyle bir durumda özerklik ile çoğunluk kararı, oylamaya katılanların tümü sonuçtan benzer biçimde etkileniyorsa ve kimse kabul edilemeyecek bir karar alınacağını hesaplamak zorunda kalmıyorsa, birbirleriyle uzlaştırılabilirler. Rousseau'nun kavramlarıyla ifade edilirse burada genel irade ile çoğunluk kararı, *volonté générale* ve *volonté de tous* örtüşmektedir. Bu koşullar altında –ama sadece bu durumda– oylamadaki soru, benim neyi istediğim değil, benim fikrime göre halkın iradesinin ne olduğu sorusudur. Çoğunluğun başka yönde karar vermesi durumunda ben yanılmış olacağım, ancak bunun başkaca olumsuz bir sonucu olmayacaktır.

Rousseau yorumcuları arasında belki, burada herkes için önemli, toplumun selameti açısından anlamlı alanlarla ilgili olma şartının, örtük olarak içerilip içerilmediği konusunda, fikir birliği olmayacaktır. Ancak bu şart her halükarda önemlidir. Sıradan bir örnek

alalım: Saç ve vücut bakımı konusunda insanların çoğunluğunun çıkarları önemli ölçüde uyumlu olduğu halde, davranış tarzları çok farklıdır. Çoğunluğun, enfeksiyon ve haşare tehlikesinden korunma açısından zorunlu bakımın ötesine geçen bir düzenlemesi, birçok insan tarafından gereksiz bir vesayet adımı olarak görülecek ve toplum açısından esas olarak bir yük oluşturacaktır.

Rousseau'nun kurgusundaki sorun tabii ki, bu ölçüde homojen çıkarların hemen hiçbir zaman varolmayacağı olgusunda yatmaktadır. Homojenliği, örneğin ekonomik homojenliği artırma çabaları ile ilgili, bilindiği gibi çok farklı değer yargıları vardır. Her halükarda Rousseau'nun katı talepleri, normal koşullar altında çoğunluk kararlarıyla adil kararları basitçe özdeşleştirmenin pek de akıllıca bir şey olmadığına işaret etmektedir. Gerçi yukarıdaki argümanlar, çoğunluk kararına başvurmanın, kamu açısından, birey egemenliği ya da azınlığın egemenliğine mahkum olmaktan, daha iyi olduğunu göstermektedirler. Ancak böyle bir durumda bile, belirtilen nedenlerle, tartışmalı kararların zorla uygulanması konusunda olabildiğince dikkatli davranılmalıdır.

Öte yandan Rousseau'nun kurgusu, insanların çoğunluğundaki, insani dokunulmazlık, hareket serbestisi, ifade özgürlüğü gibi temel değerlere yönelik istek konusunda varolan asgari bir homojenliğe dikkat çekmek için de kullanılabilir. Bu değerleri zedelemeyen çoğunluk kararları ciddi düzeyde sorun yaratmazlar.

3. Ahlâki ve ekolojik meşruiyet

Birçok insanın paylaştığı bir kanaate göre, kamuoyunca desteklenip, hukuk düzenince öngörülmemiş de olsa, belirli hedefler için angaje olmak gerekir. Bu bağlamda sıklıkla dini hedeflerden söz edilir. Bu hedeflerin, herkes açısından anlaşılması ve kabulü mümkün olmayan inançla bağlantıları dolayısıyla, en azından ciddi ölçüde fiziki baskı olmaksızın, laik devletin hukuk sisteminin herkes açısından bağlayıcı içeriği haline getirilememeleri dezavantajları vardır. Bu konuda olsa olsa karşılıklı dini propaganda hakkı talep edilebilir.

Kültürlerin çoğunluğunda ilke düzeyinde kabul gören adalet idealini hayata geçirme çabaları konusunda durum farklıdır. Buna şimdilerde, insanların politika ile ilgili alandaki geniş ölçüde eşitliğinin genelde kabul gören ön koşulları altında, ırkçı ve cinsiyetçi ayrımcılığa karşı özgürleşme hareketleri, adil sosyal ilişkiler için –adil sosyal ilişkilerin ne demek olduğu konusunda farklılıklar olsa da– ve de tabii ki gelecek nesillere karşı da yükümlü olduğumuz ekolojik çevrenin korunması için mücadele de bulunmaktadır.

Özgürleşme çabaları hiç değilse lafta, uzun zamandan beri Batı ülkelerinde genel kabul görmesine rağmen, örneğin feministler haklı olarak sosyal, ekonomik hatta kısmen hukuki alanda ayrımcılığın varolmaya devam ettiğine dikkat çekmektedirler. Irkçı ve diğer türden ayrımcı tutumlar açısından da benzer şeyler geçerlidir ve bazı iyileştirme tedbirlerine rağmen, memnun olmak için bir neden bulunmamaktadır. Bunun dışında, sosyal adaletin gerçekleştirilmesi bağlamında demokratik anayasal devletin "meşruiyet sorunları" konusunda olduğu gibi, ekolojik olarak sorunlu büyük projelerin çoğunluk kararıyla meşrulaştırılabilmeleri konusunda da son yıllarda ciddi tartışmalar olmuştur.[16]

Bu yüzyılda, programları sosyal adaletin doğrudan gerçekleştirilmesi olan politik sistemlerle yaşanan tecrübeler dikkate alındığında, bu tür çabaların, işlevsel ve onaylayıcı meşruiyet bağlantısını tamamlaması –genel seçme ve seçilme hakkı ya da yaşamsal gereksinimlerin karşılanması gibi zaten doğrudan içerilmiyorlarsa– ancak asla, adaleti yerine getirmek için zorunlu olan despotluklardan kaçınmak sözümona gerekçesiyle onun yerine geçmemesi gerekir.

Cinsiyetçiliği, ırkçı ya da dini ayrımcılığı yok etmeye yönelik politik tedbirlerin ötesinde –hem sıklıkla "yeniden paylaşım" kavramıyla ifade edildiği sosyal alandaki hem de ekolojik sektördeki– ahlâki meşruiyetin hayata geçirilmesinin en önemli aracı gelecek

16. İlk konuda daha çok altmışlı ve yetmişli yıllarda, sonuncusunda seksenli yıllardan itibaren. Bkz. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M, 1973, Bernd Guggenberger/Claus Offe (der.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen 1984, Andrew Dobson/Paul Lucardie (der.), *The Politics of Nature*, London/New York 1993.

bölümde ilkeleri çerçevesinde sunulacak olan vergilendirmedir.

Yeniden paylaşım çerçevesinde burada dikkat edilmesi gereken, bununla tümü ahlâki meşruiyet alanına ait olmayan çok farklı süreçlerin ifade edilmiş olabileceğidir. En basit düzeyde sözkonusu olan, zamanında Kant'ın da tespit ettiği gibi, devletin sosyal olarak zayıf durumda olanların yaşamlarını güvenceye almak için vergi toplama hakkı ve ödevidir (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, md. 49, dipnot C, AA VI, 325 vd.). Ancak bu zaten, burada ifade edilen düşünceye göre, devletin varlığını haklı kılmanın daha asli bir düzeyinde bulunan işlevsel meşruiyetin bir unsurudur.

Yeniden paylaşımın sık sık öne sürülen aşırı olumsuz bir tasarımı, mülkiyetin tümüne el konulup tüm yurttaşlara eşit olarak dağıtımıdır. Böyle bir şey, öncelikle burada ahlâki meşruiyetin temel koşulu olarak sunulan demokratik anayasal bir devlette hiçbir zaman, bir diktatörlükte ise uzun vadeli olarak uygulanamaz, ikinci olarak ise farklı gereksinimleri dikkate almayacağı için adil de olamaz.

Başka bir tasarım, herkesin elde edilebilecek mülkiyet değerleri için yarışa başlayacakları bir depar çizgisi kurgusundan hareket eden şans eşitliğidir. Ancak burada da becerikliler, becerilerini nasıl edindiklerinden bağımsız olarak öne geçeceklerdir. Bu yaklaşıma, geleneksel olarak, insanın bu yarışta kendisine ayrıcalıklı bir konum sunan doğal yeteneklerini de, sosyal olarak aktarılan yeteneklerini de kendi çabasına borçlu olmadığı teziyle karşı çıkılır. Bu teze karşı John Rawls (Theory of Justice, md. 17) doğal, sosyal ve de tarihsel nedenlerle ortaya çıkan eşitsizliklerin –bedensel ya da zihinsel yeteneklerin sınırlılığı, içinden gelinen sosyal tabakanın dezavantajları, ya da gene yüzyıllar boyu korunan, kısmen içselleştirilmiş olan, irrasyonel rol anlayışı gibi– toplum tarafından dengelenmesini öngören *demokratik eşitlik* kavramını geliştirir.

Ancak bu ilke de pazar ekonomisinin kurallarına göre işleyen demokratik toplumda basitçe hayata geçirilemeyeceğinden, öte yandan tam bir eşitlik konusunda ısrarlı olan planlı ekonomi de –eşitliğin sağlanmasındaki yetersizliği bir yana– halkın gereksinimlerini karşılamak konusunda da yetersiz kaldığından, Rawls, en

kötü durumdakilerin bile tam eşitlik durumunda olacaklarından daha iyi durumda olmaları kaydıyla, belli ölçüde sosyal adaletsizliğin varolmasını kabul ediyor. Ancak burada da bunun kısa vadeli mi –böyle bir yaklaşıma uygun olarak hesaplamalara göre yüksek gelirlilerde % 80 vergilendirmeye gidilebilir[17]– ya da olasılıkla düşük vergilendirme ile üretimin artırılması, vergi kaçırmanın, vergi sahtekarlığının vb. azalması gibi, demokratik eşitlik prensibinin ilkesel olarak muhafazası durumunda, mağdurların yararına sonuçları olabilecek uzun vadeli mi anlaşılması gerektiği sorunu vardır.

Öte yandan Rawls'ın yaklaşımının mantığına göre, yeniden paylaşımın kötü durumda olanların verimliliğini artırmak amacıyla kullanılması gerekir; böylece başta fazla vergi ödemek zorunda kalanlar da uzun vadede kârlı çıkacaktır.

Ekolojik vergilendirmenin mantığı ise, çevreye zarar vererek toplumun mali yükünü artıran faaliyetlerden, bu ek maliyetlerin karşılanması için vergi alınmasıdır. Ancak bazı projelerde, verilen uzun vadeli ve gelecek nesillerin sırtına yüklenecek özellikteki zararlar, parasal ödemelerle dengelenemez. Bu nedenle bu projelerin hayata geçirilmemeleri gerekir.

Hükümranlık eylemleri, hükümetlerin ve egemenlik sistemlerinin meşruiyeti konusundaki tartışma kendiliğinden, görülen bir gayri meşruluğun ne tür sonuçları olması gerektiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu özellikle de kendilerini mağdur hissedenlerin yasama, yürütme ve yargının kendilerine karşı "birlikte davrandıklarına" inandıkları, artık hiçbir hukuki düzeltme aracının bulunmadığı durumlar için geçerlidir. Hangi ölçüde meşruiyet ihlalinin hangi türden sonuçları olmalıdır? Farklı bir deyişle, bugün *direniş hakkı* ne durumdadır? Direniş eylemleri esas olarak ahlâki argümanlarla haklı kılındıkları için –gerçi şimdilerde ahlâkla doğal hukuk arasında ciddi bir ayrım olduğu kabul edilmemektedir–, bu haklı kılmanın devletle ahlâkın ilişkisi çerçevesinde, aracı mercii de hukuk olduğu için, hukukla ahlâkın ilişkisi çerçevesinde tartışılması gerekir.

17. Blankart 1994, 220, ekonomik yeniden paylaşım teorileri konusunda bkz. age. Böl. 5.

Devlet ve ahlâk ilişkisi iki boyutuyla tartışılabilir: İlk olarak, devletin eylemlerinin ahlâki olarak değerlendirme konusu olup olmadığı ya da böyle olmalarının gerekip gerekmediği sorulabilir. İkinci soru ise, bireyin ahlâki olarak itaat yükümlülüğünün olup olmadığı ve bunun sınırlarının nereye kadar uzandığıdır.

Hukukun ahlâki olarak değerlendirilmesi. Liberal devlet ne ölçüde tarafsızdır?: En azından Thomas Hobbes'la kabul görmeye başlayan entelektüel geleneğe göre, devlet hukuku ahlâki ölçütlere dayalı, bağımsız, rasyonel bir sınamaya tabi tutulamaz. Bu bazan, tümüyle subjektif anlamda, erişilmeye çalışılana iyi, kaçınmak istenene kötü denmesi bir yana bırakılırsa, iyi ile kötü arasında devlet dışında, egemenin vaazlarından bağımsız bir ayrımın varolmadığı biçiminde gerekçelendirilmektedir (Lev. Bölüm 6). Ancak bu tezin, kullanılan dilin gözlenmesi ile deneysel olarak tutarlı olmadığı ortaya çıkacağından –pratik olarak, bireysel arzu ve nefretin çok ötesine geçen, en farklı ahlâki talepler öne sürülmektedir– burada, dilin revizyonu ve normlanması yolunda –pek de başarı şansı olmayan– bir talepten başka bir şey söz konusu olamaz.

Ancak bu devletle hukuk ve ahlâkın ilişkisi konusundaki son söz değildir. Örneğin Hans Kelsen, ahlâki ve hukuki gerekliliklerin, yani bireyler açısından ahlâki ve hukuki olarak gerekçelendirilmiş davranış normlarının varolduğunu kabul ederken, bunların birbirlerinden kesin bir biçimde ayrı olduklarını vurgular. O ahlâk ve hukukun ayrılması tezi olarak bilinen yaklaşımı çok açık ve katı bir biçimde savunmaktadır. Hukukta söz konusu olan, sonuç olarak genel geçerlilik iddiası olan bilimsel bilgi iken, ahlâk bölgesel ve kültürel olarak tümüyle farklıdır. Ona göre, barış talebi konusunda bile aslında asgari bir uzlaşma sözkonusu değildir. Ayrıca ahlâk daima, doğa üstü varlıklar ve üstün hakikatlerle bağlantılıdır.[18]

18. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960-2, 65 vd.

Açıktır ki, hukukla ahlâkın ve devletle ahlâkın bağlantısına ilişkin soruyu, ahlâkın farklı biçimleri açısından farklı yanıtlamak gerekmektedir. Bölüm I.2 de pratik olarak yaşanan töre, dini olarak gerekçelendirilen norm sistemi, *pursuit of happiness*, grup veya devlet ahlâkı ile aydınlanmanın dokunulmazlık ve dürüstlük, tarafsızlık ve önyargısızlığa dayalı minimal moralinden söz ettik. İlk üç tür bazan etik alanının konusu olarak da görülmektedirler.

Sadece dini olarak gerekçelendirilen taleplerin, sınanması mümkün olmayıp, genel kabul de gör*meyen* üstün hakikatlere bağlı kaldıkları *için,* genel olarak pozitif hukukun düzeltme mercii olarak görülme şansları azdır. Kelsen'in yargısı, bu türden dini olarak gerekçelendirilmiş ahlâki taleplere yöneliktir. Onun hukuk öğretisinin, katı Katolik toplumlardaki liberal hukukçular ve hukuk teorisyenleri nezdindeki çekiciliğinin nedeni de budur.

Gerçi *töre* pratik olarak daima hukuki normlarla ilişki içindedir ve bu bakımdan hukuki normlardan uzun vadede etkilenebilir. Öte yandan hukuki düzenlemeler farklı kültürlerde töreyi sıklıkla dikkate alırlar. Ancak törenin, yeni hukuki değişiklikler ortaya çıkarmaktan ziyade, onların uygulamasında değişiklikler yaratma fonksiyonu vardır. Törenin kendisi de sıklıkla, ırkçı ve cinsiyetçi gelenekler, hayvanların canice öldürülmeleri ya da çocuklara davranış konularında olduğu gibi, düzeltilmeye muhtaç olabilir.

Tarafsızlık ve nesnellik ilkelerine dayalı, asıl kaynağı doğal hukuk geleneği olan ve *aydınlanma ahlâkı* diye de adlandırılan ahlâkilikte durum farklıdır. Hissetme yetisi olan varlıkların geniş çaplı dokunulmazlığı, diğer insanlara karşı dürüstlük gibi talepleriyle bu minimal moral, tanımı gereği hukuk sistemlerinin ve devlet edimlerinin değerlendirilmesi açısından az çok uygundur.

Ancak bu tür talepler, politik olarak tartışmalı birçok soru ile ilgili çok farklı biçimlerde yorumlanmaya elverecek düzeyde geneldir. Demokratik anayasal devlette, açık tartışma ve itiraz olanaklarının varlığı ile ve azınlıkların korunması sağlanarak, çoğunluğun, herkes açısından ahlâki olarak kabul edilebilecek kararları alacağı kabul edilir.

Tüm insanların aynı şekilde dikkate alınmaya layık oldukları,

bir kere kabul edildiğinde, politik birimin dışarıya yönelik –ya da içeriye de yönelik– davranışı için hiçbir davranış ölçütü tanımaya hazır olmayan, katıksız bir grup ahlâkını, politik bir birim açısından bağlayıcı olarak kabul etmek zorlaşacaktır. Machiavelli'ye göre sadece anavatan için suç işlemeyi, utancı ve sonsuza kadar lanetlenmeyi göze alan kişiler gerçek yurtseverdir (Discorsi III, 43). Yirminci yüzyılda, politik birimin savaş ve barış konusundaki kararlarına yönelik hümanist eleştiriyi, hakiki idrak ancak "hayatını ortaya koyan bir katılımla" mümkündür[19] gerekçesiyle reddeden Carl Schmitt örneğinde tekrar bulduğumuz bu mantıki bağlantılar, MacIntyre gibi cemaatçilerin grup ahlâkını göklere çıkaran yaklaşımları tartışılırken akılda tutulmalıdır.

Bu insanın doğup büyüdüğü, toplumsallaştırıldığı ve/ya da sosyal kurumlarından yararlandığı ülkeye karşı hiçbir özel sadakat talebinin olmamasının savunulabileceği anlamına gelmez. Yukarıda sunulduğu gibi, insanların "ülkelerine" duygusal bağlılıklarını güçlendirecek bir dizi olanak vardır ve devletin bunlardan yararlanması akıllıca bir şey olur. Ancak devletin, etik tarafsızlığını daha iyi bir grup anlayışı hedefiyle terketmesi talebi, ahlâka ait olabilecek tekil unsurların kendi içlerinde değerlendirilip, mutlak sayılmaları durumunda, ahlâki açıdan oldukça sorunludur.

Yurttaşlarının doğru ahlâki zihniyete sahip olmaları konusunda devletin, olsa olsa yeterli eğitim kurumu oluşturmak ve çocukların nitelikli bir biçimde yetiştirilmelerine özen göstermek görevi vardır. Kültürel teşvik yöntemleriyle de yurttaşların ülkeye olan duygusal bağları güçlendirilmeye çalışılabilir.

Politik ve etik açıdan önemli olan soru, belirli bir yasanın hatta bir rejimin ahlâki olmadığını savunanların (örneğin radikal kürtaj karşıtlarının) devlete karşı itaat ödevinin ne olduğudur. En azından demokratik anayasal devlet açısından baştan itibaren açık olan şey, çoğunluk kararı veya en yüksek hukuki mercinin kararı olsun, bütün politik kararlara yönelik ahlâki boyutlu eleştirinin daima açık biçimde ifade edilebileceğidir. Peki bu konuda genel olarak neler söylenebilir?

19. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 27.

Direnme hakkı ne zaman ortaya çıkar?: Ahlâki yükümlülüklerin kabul edilmesi durumunda, birçok kez vurgulandığı gibi, hukuk karşısında kayıtsız şartsız olmasa da genel bir ahlâki itaat görevi vardır. Ancak yurttaşların hangi saiklerle itaat ettiklerini kontrol etmek devletin görevi değildir. Böyle bir şey, uygulanmasının zorluğu yanında, kontrol edilenleri aşağılayacağı ve kontrol edenlerin keyfiliğine kapı açacağı için oldukça tehlikelidir. Ahlâki olarak doğru bir karar, öncelikle özgür verildiği için bu özelliği kazanır ve hukuki araçlarla, hele hele ceza hukuku araçlarıyla kontrol edilebilir olması bu özelliğiyle bağdaştırılamaz.

Ahlâki itaat ödevinin sınırı, hukuki itaatin ancak, başka ve daha temelli ahlâki ödevlerin kabaca ihlaliyle mümkün olması noktasındadır (Kant RL md. 49). Böyle bir durumun ne zaman varolduğu konusunda son kararı, herkes sadece kendisi açısından verebilir; çünkü söz konusu olan, belirtildiği gibi, çok ciddi ahlâki bir karardır. Ancak gene de, hemen bireysel vicdana başvuruyu engelleyecek objektif ya da en azından açık olarak tartışılabilecek değerlendirme ölçütleri vardır.

Bu konuyla ilgili tartışmada da, Thomas Hobbes'un kurgusuyla ortaya çıkan bir kayma sözkonusudur. Örneğin Aquinolu Thomas'ın yaklaşımında ayaklanma, *seditio*, katı bir biçimde yasak olmasına rağmen, monarkın despotik idaresinin kendisi de bir *seditio* olduğu için, buna karşı savunma meşrulaşır (llallae qu. 48). Thomas Hobbes ve onun yaklaşımını benimseyen yazarlara göre ise, monarkı ve halkı bağlayan ve tek taraflı sadakat ihlalinin karşı önlemleri haklı kıldığı genel bir hukuk düzeni artık yoktur. Hukuk egemenin hukuk olarak kararlaştırdığı şeydir. Bu, halkın egemen olması durumunda da –hatta sonraki pozitivist yorumlara göre, tam da o zaman– geçerlidir. Böylelikle despotizme yol açıldığı doğru değildir. Halk egemenliği, daha önce kuvvetler ayrımı mevzuunda söz konusu edildiği ve Ingebort Maus'un özellikle vurguladığı[20] gibi, tüm bireysel özgürlük haklarının varlığını da içerir (Aşağıdaki VI. bölümle kıyaslayınız).

Direnme hakkının ve sivil itaatsizliğin bugünkü savunucuları,

20. Maus 1994, 238.

Locke ve Amerikan anayasasının fikir babaları gibi, Hobbes'un temellerini attığı liberal devlet geleneğinden çok, ortaçağ direnme hakkı geleneği içinde yer almaktadır. Bunun nedeni herşeyden önce, Hobbes'çu ve daha sonraki pozitivist teorinin bazı zayıflıklarında yatmaktadır. Vurgulandığı gibi, hukuk kavramını egemenin emir kavramı aracılığıyla açıklamaya kalkmak, betimleyici olarak mümkün değildir. Öte yandan Hobbes tarafından tasarlanıp, pozitivistler tarafından savunulan ahlâk ve hukuk ayrımını tutarlı bir biçimde devam ettirmek zordur.[21] Bu nedenle, anayasal devlet içinde de sürekli bir tehlike olan, devlet organlarının iktidarı kötüye kullanması dikkate alındığında, –burada Maus'un kötülüğün kaynağı olarak sunduğu anayasal içtihat yetkisinin[22] varlığı esas olarak ihmal edilebilecek bir rol oynar– bu direniş hakkı geleneğine dönmek tümüyle anlamlıdır. Ancak bu geleneği modern devlet düşüncesiyle ilişkilendirmek gerekir. Bu da aşağıda yapılmaya çalışılacaktır.

Herkes açısından hukuki itaat yükümlülüğü birinci olarak hukukun herkese güvenlik ve hayatı rahatsız edilmeden yaşama imkânı –*the pursuit of happiness*– vermesinden; ikinci olarak, özgür katılım ve itiraz imkânlarının varlığı durumunda hukuki kararlara onayın *prima facie* varsayılabilecek olmasından; üçüncü olarak, işleyen bir hukuk sisteminin, sosyal adalet ve ekolojik bütünlük gibi hedefler doğrusunda, genel olarak kabul edilebilir tarzda ele alınmasının önkoşulunu sunması nedeniyle ortaya çıkar. Yukarıda sunulan meşruiyet ölçütleri, buna göre, ahlâki açıdan yükümlülüğün de gerekçeleridir.

Buna paralel olarak, ahlâki itaat yükümlülüğü, somut bir hukuk sisteminin meşrulaştırıcı tasarruflarda bulunmaya uygun oluşu ile de bağlantılıdır ve direnişin başvurulacak biçimi anlamındaki ahlâki haklılığı ise meşruiyetin zedelenmesinin boyutuna bağlıdır. Şimdi öncelikle hangi biçimlerin sözkonusu olabileceğini tartışalım.

21. Konuyla ilgili olarak bkz. Kaufmann 1996, böl. A II, III.
22. Maus 1994, 239.

Direniş biçimleri: Direniş biçimleri, aslında aralarına kesin çizgiler çekilemeyecek şu alt başlıklarla tartışılabilir.

i) "Tiranın öldürülmesi": Bu aslında meşru olarak kabul edilen bir egemenlik düzenini diktatörlüğe dönüştürüp, kendi çıkarına kötüye kullanan ya da meşru bir düzeni, otokratik, zora dayalı bir egemenlik düzenine dönüştüren birinin, zorla iktidardan uzaklaştırılması ve olası infazıdır. Böyle bir durumda, tiranın ortadan kaldırılmasından sonra yeniden normal işleyişine dönecek meşru bir monarşinin varlığından hareket edilir. Tiranın öldürülmesi eylemini meşru kılan, bir kişinin ya da az sayıda bireyin yokedilmesiyle, hukuki bir egemenliğin yeniden kurulabileceği –ki bu özelliğiyle eylem sadece bireysel yararla güdülenen komplodan (tüm ayrıntılar için bkz. Machiavelli, Discorsi III, 6), zihinsel hastaların suikast girişimlerinden ya da askeri bir cunta içindeki darbeden farklıdır– varsayımı bugün sadece istisnai durumlar için (örneğin Saddam Hüseyin olayında) geçerlidir. Ancak gene de "tepeden devlet darbesi" için Bonn anayasasının 20. maddesine (par. 4) bir fıkra konulmuştur.[23]

ii) Devrim: Devrim genellikle, bir yönetici tabakanın, egemenlik programı ve meşruiyet ölçütlerinin de eşzamanlı olarak değişimi ile birlikte alaşağı edilmesidir (örneğin monarşiden halk egemenliğine, burjuva temsil sisteminden konseyler sistemine, Şah rejiminden İslamcı Tanrı Devletine geçiş, tek partili sistemden çok partili sisteme geçiş gibi). Sözkonusu olan, Hart'ın[24] savunduğu gibi, sadece birkaç devlet görevlisinin yerine hukuki olmayan bir biçimde başkalarının atanması değil, aynı zamanda atama kriterlerinin ve meşruiyet ölçütlerinin (kısmi) değişimidir. Bu süreçte kural olarak, en azından yeni atamalar açısından, egemenlik daha geniş bir toplumsal tabana dayandırılır ve böylece ilişkilerin düzelmesi umudu uyandırılır.

23. Günter Jakobs, *Strafrecht. Allgemeiner Teil.* Berlin/New York 1993-2, 441 vd.
24. Hart 1994, 114.

iii) Sivil itaatsizlik: Sivil itaatsizlik (prensip olarak) devletin egemenlik eylemlerine karşı, zora dayalı diktatörlüklerde olduğu gibi, meşruiyetleri kabul edilen demokrasilerde de sözkonusu olabilen şiddetten arınmış direniştir. Ghandi, Martin Luther King gibi tarihsel örneklerden, Prag baharının bastırılmasına karşı Çeklerin yaptıkları direnişten, ama aynı zamanda Federal Almanya tarihindeki bazı olaylardan tanıdığımız medyatik olarak etkili açlık grevleri, oturma eylemleri, izinsiz yürüyüşler ve benzerleri bu tür bir direniş biçimine aittir. Yerleşik düzenin temsilcileri bilinçli hukuki ihlaller ve bunlar aracılığıyla ortaya çıkarılan hukuki olağanüstü durum vasıtasıyla, kamuoyu nezdindeki itibarları açısından lehlerine olmayan cezai tedibler uygulamak zorunda bırakılmakta, böylece ya meşru görülen egemen sıfatıyla tekil kararları geri almaya, hukuki durumu değiştirmeye (örneğin Amerika'daki Afroamerikalılar) zorlanmakta ya da meşru görülmeyen bir hükümet olarak destabilize edilmektedirler.

iv) Terörizm: Terörizm direnişin şiddete dayalı tüm biçimlerini içerir. Ancak klasik biçimiyle zayıflığı nedeniyle sistemin devamını tehlikeye atacak durumda değildir. Teröristi sıradan bir haydut-tan ayırt eden, kökten İslamcı Hizbullah ya da Hamas örneğinde olduğu gibi, belli ölçüde ciddiye alınabilecek politik bir programının varlığıdır. Bu durum, aynı alanda faaliyet gösterip, kısmen aynı araçları kullanmalarına rağmen, seksenli yılların mafya benzeri örgütlenmesi Lübnanlı Hammadi Klan grubu açısından geçerli değildir.

Terörist hareketin devrimci hareketten farkı sorunu ise elbette ki askeri açıdan ve öncelikle de propaganda açısından başarısı ile ilgilidir. Bunun iyi bir örneği FKÖ'nün (Filistin Kurtuluş Örgütü) yaptığı kariyerdir.

Buna karşılık sivil itaatsizlikle farkı, öncelikle şiddete dayalı suç eylemlerinin, esas olarak kendiliğinden patlamalar biçiminde ortaya çıkmayıp, bilinçli biçimde *örgütlenme* derecesiyle ilintilidir. Öte yandan bu, şiddetin –zaman içinde farklılaşabilecek olan– bir tanımını zorunlu kılan, ahlâki/hukuki bir sorundur.

Federal Almanya'da oturma grevinin şiddet eylemi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği dolayımında süren tartışmalar, 1995 yılında, Anayasa Mahkemesinin eski kararlarından birini düzeltip, oturma grevlerinin şiddet özelliği taşımadığına karar vermesine yol açtı.

Ahlâki olarak doğru nedir?: Komplocuların kişisel çıkar arayışları ve iktidar sahiplerine duyulan kişisel antipatiden farklı olarak, tüm politik direniş biçimlerinde direniş tavrının, halkın önemli bir bölümünün onaylayacağı umulan haklı kılına çabası ortaktır. Bu nedenle burada sunulan sistematiğe uygun olarak devlet tarafındaki ahlâki ihlal ile direnme hakkı arasında aşağıdaki ilişki ortaya çıkmaktadır:

- Bir kısım yurttaşının yaşamını aktif biçimde tehdit eden ya da bunların yaşamalarını korumak konusunda tedbir almayan devlete karşı aşırı durumlarda, tam bir hukuk sistemi kurmayı hedeflemesi koşuluyla, şiddete dayalı direniş ahlâki bir hak olarak ortaya çıkabilir. Bu noktada üçüncü şahısların zarar görmesinin de hesaba katılması gerekir.[25] Ancak katlanılan şiddet eylemlerinin ağırlığı ile bunların başarı şansı iyi tartılıp biçilmelidir. Memnuniyetsizliğin ifadesi olarak, taraf olmayanlara karşı uygulanan kanlı bir terörizm hiçbir şekilde kabul edilemez.

- Politik katılım imkânlarının, yani politik karar alma sürecini etkileme şansının kısmi olarak ya da tümden sınırlanması durumunda, bu imkânların yeniden yaratılması için başvurulacak sivil –daha iyi bir ifadeyle politik– itaatsizlik ahlâki olarak haklıdır. İtaat ödevinin ihlali, devletin yurttaşlarını açık biçimde olası akli argümanların kaynağı olarak görmemesi ve bu nedenle onlara aydınlanmacı minimal morale göre salt insan olmaktan dolayı hakettikleri saygıyı göstermeyip, politik katılım hakkını sürekli olarak esirgemesiyle haklı kılınır. Kant'a göre, yurttaşlarına ilkesel olarak reşit olmayan çocuklar muamelesi yapan devlet, bu muamele ihtimam gösterme adı altında da gerçekleşse, despotizmin cisimleşmiş

25. Jakobs 1993, 442.

şeklidir (RL md. 49, AA VI, 317).[26]

Ayaklanma ve kitlesel göç yoksa, halk hükümete ilkesel olarak onay vermektedir yolundaki iddia yukarıda reddedildi. Birinci olarak, başka nedenler, örneğin aşırı yoksulluk insanların kalmasının nedeni olabilir. İkinci olarak, hiçbir hükümetin yurttaşlarını itaat etmek ve terketmek seçenekleriyle karşı karşıya bırakma hakkı yoktur.

Zora dayalı direniş, yurttaşların –katılım olanaklarının esirgenmesi bir yana bırakılırsa– temel gereksinimlerinin karşılanıp, insanca muamele görmeleri durumunda ahlâki olarak sorunludur; çünkü böyle birşeyin insanların çoğunluğunun durumunu kötüleştirip, hatta iç savaşa yol açması olasılığı oldukça yüksektir. Bu hiçbir direniş biçiminin uygun olmadığı anlamına gelmez. Haksız bir rejime karşı direnişin, takibe uğrayanları desteklemek, en azından haksızlığa ortak olmamak gibi birçok yolu vardır.[27] İmkânlar şehitlik ya da işbirlikçilik ikileminden ibaret değildir.

- Yasal itiraz olanaklarının tükenmesi ve politik sorumluların ihmalkâr ya da daha ötesi, ahlâki olmayan biçimde davrandıklarına ilişkin somut göstergelerin varlığı gibi istisnai durumlarda, politik itaatsizlik araçlarını, sosyal adaletin sağlanması ve ekolojik durumun düzeltilmesi gibi kapsamlı hedeflerin takibi için kullanmak dahi haklı görülebilir. Bu durumda hukuki ihlallerin haklı kılınma gerekçesi, somut durumda bir hukuk sisteminin, politik kararlardan etkileneceklerin şu andaki ve gelecekteki selameti için gerekli koşulları sağlamak yolundaki kendi görevlerinden birini yerine getirme kudretinin, iktidara egemen olanlar tarafından sınırlanması, hatta engellenmesidir.

Bu durumlarda sivil itaatsizlik, Chaim Gans'ın kullandığı ve muhtemelen daha uygun düşen ismiyle "politik itaatsizlik", sistemi

26. Maus 1994, böl. 3 ve Kennteh Wetphal Kant'ın Direniş Hakkı ile ilişkisinin onun Rechtslehre (AA VI 318 vd.) md. 49 dipnot A'daki direnişi açıkça reddedişinin ifade etmiş olabileceğinden çok daha karmaşık olduğunu savunuyorlar. Bak. *Kant on the State, Law and Obedience to Authorty in the Alleged, 'Anti Revolutionary' Writings, Journal of Philosophical Resarch* 17 (1992) içinde s. 383-426.

27. Wilhelm von Ockham'da dahi bu tür bir yaklaşım mevcuttur. Bkz. aynı yazarın *Dialogus* adlı eseri. (değerlendirip, çeviren J. Miethke). Darmstadt 1992, 72.

destabilize etmek değil, daha çok düzeltmeler yolu ile sistemin istikrarının güçlendirilmesi amacını güder. İtaatsizlik uygulayanlar bu durumlarda, hedeflerinin ahlâki niteliğini kanıtlamak için, talepleriyle kamuoyuna başvururlar.[28]

Her halükarda, birinci olarak bireysel olumsuz duyguların ya da fanatik darkafalılığın değil, gerçekten de genelin selametine yönelik hedefin esas olduğunun kesin olarak saptanması gerekir. İkincisi, açılacak davanın bir dereceye kadar hukuki ölçütlere uygun biçimde görülmesi ve yasal itiraz haklarının sonuna kadar kullanılması kaydıyla, verilecek cezaya katlanmaya hazır olmak gerekir. Ancak bu sorunlu kararları eleştirel olarak değerlendirmek ve bunlara karşı protesto etmek hakkından vazgeçmek anlamına gelmez.

Ancak bu tür hedeflerle gerekçelendirilen şiddete dayalı eylemler, az çok işleyen hukuk sistemi içerisinde ahlâki olarak genelde kabul edilemez. Çünkü böyle bir durumda, seçilen yolla durumun düzeleceğine ilişkin haklı bir umut olmadan, sistem içinde yaşayan insanların hukuki güvenlikleri tehlikeye atılmış olmaktadır.

Sunulan değerlendirmelerin temelinde yatan düşünce, burada sadece insani olarak gerekçelendirilen hukuk ihlallerinin kabul edilebilir olarak görüldüğüdür. Yani sadece hukuk sisteminin varlığı ile *tesadüfi olmayan biçimde* ilintili olan argümanlar pozitif hukuka yönelen bu tür eylemlerin gerekçelendirilme talebi olarak geçerlidir.

B. DEVLET ZORUNUN YÖNTEMLERİ: VERGİ VE CEZA

Devlet hukuk sistemi açısından, yasayı ihlal edenlere karşı kullanılacak, tekil bireylerin özgürlüklerini sınırlamanın aracı olmasının yanı sıra, adalet mülahazalarının asli bir rol oynadığı temel araç, hukuki cezalandırmadır. Bilindiği gibi, uzun bir zamandan beri cezadan ne anlaşılacağı, cezanın gerekçesi, ceza ölçütünün ne olabi-

28. Gans 1992, Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit,* Frankfurt /M. 1985, s. 79 vd. Rawls 1971, md. 55, 57.

leceği ve cezaların hangi suçlar için hangi ağırlıkta olması gerektiği ve benzeri konularda sert tartışmalar vardır. Bunun ana hatlarıyla açıklanması gerekmektedir.

Vergilendirmenin, devletin zor aracı olarak cezaya paralel biçimde sunulması ilk bakışta yadırgatıcı gelebilir. Sonuçta demokratik hukuk devletinde vergi, anlayış olarak, tüm yurttaşların yaptıkları ve en azından zımni olarak, cemaat mensubu tüm yurttaşların yararlanacakları harcamalardır.

Öte yandan vergilendirme geleneksel olarak aşağı kesimlerde bir baskı aracı olarak yaşanırken, yukarıdan iktidar aracı olarak kullanılmıştır. Örneğin Cosimo Medici'ye binaen, bir zamanların bildik kılıcını kullanmak yerine, Floransalı rakiplerini altetmek için, vergi koyucu üzerindeki etkisini kullandığı anlatılmaktadır. Öte yandan yüksek gelir ve büyük servetin vergilendirilmesi bunların sahiplerince kitlenin kendilerine yönelik haksız takibatı olarak görülür. Bazı yazarlar ise vergiyi gasp, hırsızlık ve şantajla aynı kefeye koyarlar.

Her halükarda vergilendirme, nasıl oluştuğundan bağımsız olarak politik yönetimin temel etkileme araçlarından biridir ve bu nedenle meşruiyet ve egemenlik ile ilgili tartışmaların konusudur. Daha ötesi vergi kaçırma ceza konusudur ve bu nedenle ceza tartışması ile kurulan bağlantının şekli bir haklılığı da vardır. Genel olarak söylemek gerekirse vergilendirme politikanın en az ceza kadar önemli bir aracıdır. Ceza esas olarak vatandaşların korunması aracılığıyla devletin işlevsel meşruiyetini sağlama alırken, vergilerle ceza infazının yanı sıra, seçme ve seçilme süreçlerinin organizasyonu dahil, yeniden paylaştırma, çevre koruması ve daha birçok şey finanse edilir. Vergilerin nasıl kullanılacağı sorusu olduğu gibi, kimin hangi ölçütlere göre vergilendirilmesi gerektiği de ciddi ölçüde politik çatışmaların konusudur. İkinci soru konusunda aşağıda temel birkaç tartışma sunulmaktadır.

Verginin neden varolduğu sorusu doğrudan devletin neden varolduğu sorusuyla bağlantılıdır. Ancak, insanların birbirlerinden korunması açısından zorun gerekli olduğu tezi burada, kaba ayrımlarıyla sayılan kullanım biçimlerinin ortaya koyduğu gibi, verginin varlığını ancak kısmi olarak haklı gösterebilir. Aynı ölçüde önemli olan, ortak yarar açısından gerekli, ancak, tekil bireylerin yalnız başlarına yerine getiremeyecekleri ya da yeterli ölçüde yerine getiremeyecekleri, ortak çabayı ve koordinasyonu gerektiren görevler ve projelerdir.

Felsefi açıdan burada üç temel soru önem taşımaktadır: Bireyler hangi ölçütlere göre eşit ya da farklı vergilendirilmelidir? İnsanlar eşit biçimde, yani devletin kendisine sunduğu hizmete göre mi yoksa ödeme gücüne göre mi vergilendirilmelidir? İkincisi, devletin vergilendirmede taraf olmayan, herkesin iyiliğini düşünen diktatör olarak mı yoksa para konusunda süren toplumsal mücadeleye katılan, bencil bir varlık olarak mı anlaşılacağıdır. Üçüncü soru, neyin vergilendirilmesi gerektiğine hangi ölçütlerle karar verileceğidir.

Vergi oranı tespitinin ilkeleri: Vergi yükünün paylaşılmasının hangi biçiminin adil olduğu sorusu ilk olarak devlet gelirleri açısından ve vergilendirilenlerin ödeme güçleri ölçü alınarak, yani *kudret ilkesine* göre ya da devlet giderleri dikkate alınarak, *eşitlik ilkesine* göre[29] yanıtlanabilir.

Kudret ilkesine göre, bireyin ödemek zorunda olduğu verginin yüksekliğinin ölçütü bireyin ödeme gücüdür (*die ability to pay*, J. St. Mill, Principles of Political Economy, 1848, v. Böl. II, md. 2). Ancak burada ölçüt olarak alınan gelirden reklam giderleri, sigorta kesenekleri ve benzeri diğer kalemler çıkartılır. Aynı gelirden aynı ölçüde vergi alınıyor ve böylelikle keyfi vergilendirme önleniyorsa, burada adalet anlayışı mülahazaları yatay biçimde bir rol oynamış olmaktadırlar.

29. Bkz. Blankart 1994, Böl. 10.

Çok daha sorunlu olan, yükün aşağı yukarı aynı kalması ve böylece vergilendirme yoluyla belirli bir paylaşımın sağlanması için, gelirdeki artışın vergi yükünü hangi oranda artırınası gerektiği yolundaki dikey adalet sorusudur. Bu konuda değişik teoriler mevcutken, kesin bir yanıt yoktur. Burada ayrıca, politik olarak uygulanabilirliğin ve kapasite azaltımı, vergilendirmenin yol açtığı ülke değiştirme, vergi sahtekarlığı vb. yollarla vergiden kurtulma eğilimlerinin dikkate alınması gerekir.

Bu vergilendirme teorisinin arkasındaki, sosyal yönden güçsüz olanlar lehine yeniden paylaşım düşüncesi çok çekici de olsa, bu teorinin, ideal ya da ideale yakın bir devlet varsayılmaması durumunda, giderler tarafının sorun olmayacağını kabul etmek gerektiği gibi ek bir dezavantajı vardır. Gerçekte ise bu vergilendirme teorisi, zenginler sürekli olarak yoksullardan çok ödedikleri sürece, vergi yükünün ekonomik verilerden etkilenebilecek bir sınırlandırmasını sözkonusu etmemektedir.

Eşitlik ilkesi (K. Wicksell 1896) birinci olarak vergi alınacakların tespiti, ama aynı zamanda verginin devletin sunduğu hizmetlerle ilişkisi aracılığıyla sınırlanmasını savunur. Devlet tarafından sunulan özel mal ve hizmetler için bu eşitlik alınan bir harçla sağlanabilir. Kamusal mal ve hizmetler açısından ise, gelirler eşit olmadığı sürece –ki böyle bir durumda sabit bir kafa vergisi yeterli olurdu– hangi mal ve hizmetlerin esas olarak gelir düzeyi yüksek olanların işine yaradığına –örneğin olasılıkla iç güvenlik gibi alanlarda varlıklıların daha çok vergilendirilmeleri– hangilerinde edinilen faydanın gelirden bağımsız ve hangilerinde esas olarak zayıfların yararına olduğuna –bu durumda fakirlerin daha yüksek oranda vergilendirilmeleri gerekir– bakılmak zorundadır.

Bu vergilendirme ilkesinin dezavantajı birinci olarak, olsa olsa yoksulların zenginlerce finanse edilen kamusal kurumlardan yararlanmaları dışında, yeniden paylaşımın mümkün olmaması, ikincisi ise söz konusu mal ve hizmetler ve bunların tüketicilerine uygun vergi oranları bulmanın olağanüstü zorluğudur.

Vergi organizasyonunun ilkeleri: İkinci bir düzeyde sorulması gereken, devletin farklı vergilendirilme teorileri çerçevesinde nereye yerleştirilmesi gerektiğidir (devlet ile burada kastedilen bir burjuva toplumunda varolan politik yönetimdir).[30]

Azami refah sağlayıcı vergi teorisine göre devlet ya da vergiyi belirleyen merci, kararlarını sorunsuz hayata geçirebiliyor ve bu noktada insanların refahını temel alıyorsa, toplumun dışında bir yerlerde ya da hatta toplumun üstündedir. Bu merci bütçe için gerekli parayı toplamaya, ancak bu arada kazancın artışına göre artan ve *fazla yük* ya da *excess burden* diye de adlandırılan vergi oranını da savunulabilecek sınırlarda tutmaya çalışmalıdır. Burada söz konusu olan, kabaca söylemek gerekirse, iktisadi hayata vergilendirmenin getirdiği yüktür. Vergilendirilen malların fiyatı ve de örneğin maaşların maliyeti gereğinden fazla arttığı ve bu nedenle talep azaldığı için, vergilendirme "arz ile talep arasındaki dengeyi bozar". Devletin tüketim mallarına yönelik seçmeci bir vergilendirme uygulaması durumunda da mükellefler duruma göre vergilendirilmeyen ya da daha az vergilendirilen mallara yönelirler. Devlet bu talep kaymasından genel tüketim vergisi koyarak kaçınabilir. Ancak burada, gelecekteki tüketimin seçmeci bir şekilde vergilendirilmesi demek olan gelir vergisinden kaçıp, vergilendirilmesi zor olan boş zamana kaymamaya özen göstermelidir. Boş zamanı vergilendirmenin yollarından biri kafa vergisi türünden, sosyal olarak adaletsiz sayılacak, genel bir vergilendirme olabilir.

Sosyal adalet düşüncesi özellikle gelir vergisinde asli bir rol oynar. Gelirin yoksullar lehine yeniden paylaşımını sağlamak için bazan nispeten aşırı bir kazanç vergisi uygulaması göze alınır. Bu aşırı kazanç vergisi yükünün, vergilendirme politikalarının sonucu olarak yaşanabilecek bir konjonktürel zayıflamadan dolayı, toplumda en kötü durumda olanların durumlarının mutlak olarak iyileştirilmeleri için yeniden paylaşım ana hedefinden sapmadan, ne ölçüde yükseltilebileceğini tespit etmek zor bir iştir.

Devletin ayrıca, sadece olabildiği ölçüde çok gelir elde etme hedefi güdülüyorsa, tüketiminden vazgeçilemez mal ve hizmetlerin

30. Bkz. Blankart 1994, Böl. 11.

vergilerini yüksek, satılmayan mallarınkini düşük tutmaya dikkat etmesi gerekir. Bu noktada da devletlerin çoğunluğu paylaşım ve istikrar politikaları nedenleriyle farklı davranmaktadırlar. Ayrıca, hiçbir gelir kaynağını dışarda bırakmamak için, olabildiği ölçüde geniş bir vergilendirme tabanı oluşturmaya çalışılmalıdır (Blankart 192).

Burada tabii ki, devletin yurttaşların vergilendirilmesi konusunda azami ölçüde dikkatli davrandığı varsayımı önemlidir. *Leviathan vergi teorisinin*[31] ana tezi bunun temel bir yanlış olduğudur. Bu teoriye göre her devlet olabildiği ölçüde bütçesini büyütmeye çalışır ve bu nedenle de vergi miktarlarını artırma fırsatlarını kaçırmaz. Brennan ve Buchanan asgari bir hukukiliğin varlığını kabul etseler de yurttaşların oyları aracılığıyla kullandıkları kontrol imkânının, her hükümetin bütçeyi büyütme eğiliminin önüne geçmek konusunda yeterince etkili olmadığını savunurlar. Bu nedenle devletin yurttaşların mülküne müdahale hakkının anayasal olarak sınırlanması gerekmektedir. Anayasa ile ilgili değişiklik yapma yetkileriyle donatılmış bir kurul, vergilendirme tabanını devletin beklenen harcamalarına göre sınırlamalıdır. Böyle bir durumda, bürokrasinin verimsiz çalışması ve benzeri sorunlardan kaynaklanan belli ölçüde vergi kaybı göze alınacaktır.

Bu teorinin eleştirilecek yanı, genel refahı yükseltme yolundaki düşünceleri dikkate almamasının yanında yurttaşların vergi kaçırma, kayıtdışı ticaret ve ikamet yeri değiştirme gibi vergiden kaçınma davranışlarını hesaba katmamasıdır (Blankart 199). Ancak bu teori bir yanıyla refah ekonomisi teorisinin idealleştirilen kabullerine karşı bir düzeltme unsuru olarak düşünülmüştür ve o teoriye karşı politikacı davranışının ampirik gerçekliğini, başka bir deyişle sürtünmeden dolayı ortaya çıkan kayıpları ortaya koymaktadır. Öte yandan bu teorinin, genişleyen sosyal devlete karşı ideolojik anlamda olumsuz duygularla oluşturulduğu için, vergi mükelleflerinin mükellefiyetlerini yerine getirmeme davranışları karşısında oldukça sınırlı bir gerçekçilik talebi vardır.

31. G. Brennan/J. M. Buchanan, *The Power to Tax*, 1980, Almanca: *Besteuerung und Staatsgewalt*, Hamburg 1988, R. A. Musgrave/P.B. Musgrave/L. Kullmer, *Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis*, Bd. I, Tübingen 1994-6, 143 vd.

Demokratik vergi teorisi vergilendirmenin halk tarafından, örneğin referandum yoluyla kontrolünün giderleri dizginleyeceği sezgisine dayanır. Kısa vadeli, ani kararlardan kaçınmak için vergi yapısı genel olarak anayasa ile düzenlenirken, vergi düzeyi, yerine getirilmesi gereken hizmetler göz önünde tutularak her yıl yeniden tespit edilebilir.

Bu yolla devletin masraflarının sınırlanabileceği umudunun belli ölçüde haklılığı vardır. Vergi yapısının, Rawls'ın tasarladığı, uzun vadede en kötü durumda olanlara en büyük faydanın sağlanması anlamında adil olup olmayacağı plebisiter demokrasi deneyimleri dikkate alındığında kuşkuludur. Böyle bir uygulama yoksulların çıkarları için çaba gösteren, orta gelirliler demokrasilerinde iktidara gelecek çoğunluğu elde edemeseler de çoğunluğun sağlanması konusunda belli güçleri olan partilerin varlığı durumunda yararlı olmaktadır.

Demokratik vergilendirme teorisinin bir diğer sorunu, bütçenin kabulünü her seferinde referanduma bağlayan bir anayasa reformunun –böyle bir şey, ayrım gözetmeksizin tüm partilerin mensubu meslekten politikacıların çıkarlarına ters düşeceği için– imkânsızlığında yatmaktadır. Öte yandan devlet içerisindeki, mutlakiyetçi egemenin bile benim demekte dikkatli davrandığı bu en üstün hakkın, gerçek egemene, yani halka verilmesi ne kadar akla yakınsa, bütçenin reddi durumunda hükümetlerin girdikleri parasal angajmanların, verdikleri sözlerin ne olacağı da o kadar belirsizdir.

Evrimci vergi teorisi esas olarak sadece, Leviathan'ın vergi meselelerindeki gücünün, yurttaşların her halükarda şu ya da bu şekilde kendilerini vergiden muaf tutabilecek durumda olmalarından dolayı sınırlı olmasına dikkati çeker. Buradaki illegal yollar vergi kaçırma, ham madde ve para değişimine dayalı kayıt dışı ekonomi, bazı durumlarda ise ikametgah yerinin değiştirilmesi yoluyla vergiden kaçıştır. Sonuncusunu engellemek için girişilen çabalar bilindiği üzere, insanların vergi sisteminin dışına çıkmak için büyük riskleri göze almalarına yol açmıştır. Küçük Alman devletleri döneminde, nisbeten basit ve masrafsız olan eyaleti terk ve başka bir devlete yerleşme, uzun bir dönem vergi yükünden kaçma imkânını oluş-

turdu. Vergi vermemenin her halükarda kalıcı olan yasal yolu ise, boş zaman gibi vergilendirilmesi zor olan mallara yönelerek vergiden kaçınmadır.

Her hükümet, vergi gelirleri ile finanse edeceği işlerin önemi ve doğruluğundan bağımsız olarak, vergi nisbeti ile vergiyi gerçekten ödemeye hazır olma arasındaki sık sık vurgulanan, belli bir vergi nisbetinden itibaren vergi gelirlerinin düşmesine yol açan bağlantıyı dikkate almak zorundadır.

Vergiler aracılığıyla finanse edilecek işler konusundaki anlayıştan bağımsız olarak politik sorumlular ayrıca, vergilendirmenin olabildiği ölçüde basit ve anlaşılabilir bir biçimini önemsemelidirler. Karmaşık vergilendirme kuralları vergi kaçırmanın legal ve illegal yollarını kolaylaştırırken, tüm vergi mükelleflerine özellikle haksızlığa uğradıkları ve aldatılması onur meselesi değilse bile en azından bir centilmenlik suçu oluşturan bir bürokrasinin karşısında çaresiz oldukları duygusunu verir.

Neler vergilendirilmeli?: Burada vergilendirilebilecek tüm mal ve hizmetler sıralanıp, birbirleri ile kıyaslanamayacakları için, bir malın ya da bir hizmetin vergilendirilmesi açısından en önemli nedenler olarak sunulan iki ölçüt tartışılacaktır. Bunlardan birincisi, ücret ve gelir vergisinde ama aynı zamanda petrol ürünleri gibi tüketim vergilerinde olduğu gibi, devlete yüksek gelir getirisini garantileyecek geniş tabakaların vergilendirilmesi ya da şirket, ciro ve ithalat vergilerinde söz konusu olduğu gibi yüksek vergi beklentisidir.

Burada, sosyal adaletle iktisadi gerçeklik arasındaki savunulabilecek bir dengenin sağlanması önemlidir. Refah düzeyleri ve gelirleri daha yüksek olanların toplum refahına daha fazla katkıda bulunmaları anlaşılır bir şeydir. Ancak tabii ki bu kesimde de yukarda söylenen yollardan biriyle vergi kaçırma isteği ve imkânı özellikle gelişkindir. Kısacası bu tür bir davranışın cebbarut devlete karşı haklı bir nefsi müdafaa olarak görülmemesine özen göstermek

gerekir. Aksi halde topluma zararlı bu tür davranışa karşı hiçbir ahlâki engel kalmaz.

Vergilendirmenin diğer ölçütü cemaat açısından ortaya çıkan yüksek maliyetin vergilendirme ile dengelenmesidir. Vergilendirmenin bu şekilde gerekçelendirilmesi kısmen petrol ürünleri açısından, ama özellikle tütün ve alkollü içkiler ve henüz planlama aşamasında bulunan, aynı zamanda maaşlardan alınan vergiyi de azaltması umulan çevre vergisinin farklı biçimleri açısından geçerlidir.

2. Ceza teorisinin ilkeleri

Ceza Kavramı: Devletin cezalandırma eyleminin cezalandırmanın diğer alanlarında da belli ölçüde geçerli sayılabilecek en önemli özellikleri nisbeten kolay bir biçimde tespit edilebilir. Ancak böyle bir şey kolaylıkla, örneğin cezanın gerekçelendirilmesi bağlamında çıkan sorunların kavram tanımına gönderme yapılarak atlanmasını da teşvik eder.

Bu nedenle daima, bu tür sözcüklerin kullanım kurallarının, hep belli çerçevede geçici olan karakterinin bilincinde olunmalıdır. Ceza kavramının az çok tartışmasız özellikleri aşağıda sunulmaktadır.[32]

i) Sadece yetkili kişiler ceza verebilirler. Birinci olarak bunların hukuki olarak yetkili olmaları, ikincisi eylemlerinin sonuçlarını bilecek durumda olmaları gerekir. Linç hukukunun ceza olmaması gibi, Roma'da asi Hıristiyanları parçalayan aslanlar da bu ceza biçimini savunanlar açısından bile cezaya hükmedenler değillerdi.

Cezalandırmanın tanımına ait olmasa da bu noktada, farklı geleneklerden zaman içinde, yetki verdikleri temsilcileri şahsında sadece halkın sanıkları yargılama yetkisi vardır biçimindeki ortak ilke ortaya çıktı. Bu bir yandan Kant'da ifade edildiği gibi ("seçtiği temsilcileri aracılığıyla halk tarafından", RL md. 49, AA VI 317) kıta Avrupa'sı yaklaşımı açısından geçerliyken, öte yandan sanıkla-

32. Bkz. H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility,* Oxford 1968, 4 vd., Maximilian Forschner, *Mensch und Gesellschaft,* Darmstadt 1989, 119 vd. , Jakobs 1993, s.5.

nın, Anglosakson ülkelerdeki, "to be judged by their peers"* biçiminde ifade edilen geleneksel taleplerinin demokratikleştirilmiş değişkesi açısından geçerlidir.

ii) Gerçek anlamda, ancak eylemlerinin sorumlusu olan kişiler cezalandırılabilir. Cezai ehliyeti olmayan insanlar için ise koruma altında tutmaktan ya da terapiden söz edilir. Davranışı yönlendirmenin diğer yolları örneğin şartlandırma ve hipnozdur, yani amaçlı olarak sorumlu davranış yetisini ortadan kaldıran veya onu aşan yöntemlerdir.

iii) Ceza, cezalandırılan bireye cezalandıranların, daha doğrusu onların icra organlarının bilinçli olarak yaptıkları bir kötülük, verdikleri bir acıdır. Belki biraz daha sakınımlı bir ifadeyle, bazılarının cezanın cezalandırılanın iyiliği için olduğunu düşünebileceği için, cezanın acı içerdiğini söylemek gerekir.

iv) Ceza, cezalandırılanın gerçek ya da varsayılan bir cürmünden dolayı verilir ve uygulanır. Suçsuz insanlara görevliler tarafından bilerek verilen mağduriyet ceza değildir. Böyle bir şey herhangi bir nedenle kaçınılmaz olabilir. Ancak burada sözkonusu olan ceza değildir.

v) Cezalandırılan cürüm bir normun ihlali olduğu için, ceza, çiğnenen normun –sadece yetkili mercilere itaat talebi biçiminde de olsa– geçerliliğinin vurgulanmasını içerir.

Ceza, özerklik ve determinizm: Bu noktada politik antropolojinin ve hukuk antropolojisinin özel bir bölümünün, yani insanların esas olarak yaptıklarından sorumlu mu oldukları, yoksa biyolojik ve sosyal koşullanmışlık biçimlerinin, cezadan başka etkileme yöntemlerine başvurulmasını mı gerektirdiği sorusunun tekrar ele alınması gerekmektedir.

Cezai ehliyeti olmayan sanıklara özel bir biçimde davranan ceza uygulamamız, tanımdan da anlaşılabileceği gibi, diğerlerinin (ehliyeti olanların-ç.n.) davranışlarının sorumluluğunu taşıdıklarını, yani başka türlü davranmak konusunda özgür olduklarını varsa-

* Kendi eşitleri tarafından yargılanmak. (ç.n.)

yar. İnsanlar genel olarak, örneğin güdüleriyle koşullandıkları için, bir nedene göre davranmak yetisinde olmasalardı, bu durum onları yasa ve ceza ile tehdit etmek yerine, hayvanlar gibi terbiye etmenin, şartlandırmanın ya da terapi ile yönlendirmenin yeterli gerekçesi olurdu. Liberallerden totaliter olanlarına kadar tanıdığımız tüm hukuk sistemleri her halükarda ceza tehdidi ile *de* çalışmaktadır ve böylece önemli boyutta bir insani özdenetimi varsaymaktadır. Peki burada, irade özgürlüğü konusunda çözülmemiş metafizik varsayımlar, politik ve hukuki uygulamaya hangi ölçüde "sirayet etmektedir"?

İlginçtir ki, insani özerklik yeteneği konusundaki düşünceler, her şeyden önce ceza hukuku bağlamında mevcuttur. Sorumlu kılmak ve cezai ehliyet sahibi olmak (imputatio, imputabilitas) aydınlanmanın doğal hukukunda tartışıldığı zaman doğrudan ya da dolaylı olarak Aristoteles'in gönüllülük (NE III 1vd., V 11) ve Aquinolu Thomas'ın kısmen Aristoteles'den esinlenen özgür irade konusundaki araştırmalarına başvurulmuştur. Thomas iradeyi akılcı çaba olarak, *appetitus rationalis* (ST II.I, Ialiae qu.6 art. 2 ad 1) ya da *appetitus intellectivus* (ST I, qu. 83 art. 3 co., bkz. Aristoteles NE VI, 1139a 30 vd.) olarak tanımlar. Hayvanlardan farklı olarak insan sadece *appetitus sensitivus*'la, yani duyuların neden olduğu güdülerle kendini yönlendirmez. O bunlarla arasında belli bir mesafe koyarak haklı gerekçelerle başka bir davranışı seçebilir. Hayvanlardan farklı olarak insanın, ulaşmaya çalıştığı hedef ve bu hedefe ulaşmak için gerekli bilgiyi edinme ve bilgisinin genişlemesine tepki verme yetisi vardır (St I qu. 81 art. 3, co., qu. 83 art. 1 co., ST Ialiae qu. 6 art. 2 co.).

Bu yaklaşıma göre irade, akıl hastalarından ve de çocuklardan ancak sınırlı ölçüde bekleyebileceğimiz, nedenlere göre davranma yeteneğidir. Burada genetik olarak etkileyici unsurların, sakatlıkların ya da şekillenmenin davranışlara etkili olduğunu tahmin ediyoruz. Bu durumda özgür karar yetisi tam da düşünme yeteneğidir (ST I qu. 83 art. 1 co., art. 4 co).

Augustinus'a dayanan ve iradenin özerkliğini daha güçlü vur-

gulayan yaklaşıma göre irade[33] aynı zamanda aklın ruhunun bir yetisidir. Ancak bu akıldan bir kez daha farklı, düşünme sürecinin tamamlanmasından sonra –rasyonel mülahazada her zaman tam olarak içerilmeyebilecek– bir karar alma yetisidir.

Böylelikle hukuk açısından temel önemde olan unsurlar sayılmış bulunmaktadır. Eylemlerinden sorumlu olma anlamında bir özgür iradenin, ancak nedensel olarak karar vereceğine güvenilen varlıklarda varolduğu kabul edilir. Bunlar özgür iradeleriyle girişiktikleri eylemler konusunda, bu eylemlerin ilgili kurallara uyması ya da onlarla çelişmesine bağlı olarak sorumlu tutulur, yani övülür, yerilir, hesap sorulur ya da ödüllendirilirler.

Danışma, *consilium* yetisinin ima ettiği gibi kuralların kendileri de insanlar tarafından yapılıp, değiştirilebilirler. İnsanın sorumlu tutulduğu her eylemi ayrıntılı bir tefekkürün öncelemiş olması gerekmez. İlgilinin başka türlü davranabilme imkânının varlığı yeterlidir. Bu koşulları yerine getirenler, kişi olarak görülür. Daha ötesi, insanların hukuka uygun ve hukuki olarak bağlayıcı kararlarına, örneğin vasiyet hazırlamakta olduğu gibi, başkaları açısından anlaşılabilir, gerekçelendirilebilir olmasa da saygı gösteririz. İnsanların kararları konusunda ciddiye alınma hakları vardır.

Davranışlarımız gerçeklikte nedensel olarak belirlenirken determinizmin sorusu buna göre, insanların gerçekten nedenlere göre davranıp davranamayacakları ya da bunun sadece bir yanılma olup olmadığıdır. Günlük yaşamda tümüyle karar verebileceğimiz, başka türlü de davranabileceğimiz duygusuna sahibizdir. Herkesin malumu olduğu gibi bu noktada yanılabiliriz. Ancak determinizm tezi daha fazla bir şeyi, yani bu noktada esas olarak yanıldığımızı söyler.

Kendimizi karar vermemizi gerektiren belirli etkileyici koşullar altında eylemde bulunan varlıklar olarak algılıyorsak, eylemlerimizden dolayı övülüyor ya da eleştiriliyorsak, basitçe karar alma imkânının varlığını kabul ediyoruzdur. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler ise buna karşılık dünyayı açıklamaya ve böylece insan ve insan davranışının biçimlerinin kurallarını bulmaya çalışırlar.

33. Albert Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, böl. 6.

Katı nedensellikle pratik alandaki karar verme özgürlüğünün ne derecede uyuştuğu yolundaki kritik soru burada tartışılamaz. Politik alan açısından olduğu gibi ceza hukuku açısından da aşağıdaki basit sayılabilecek düşünce aslında yeterlidir.[34]

Bizler dünyamızı normal olarak tümüyle belirlenmiş ve doğa bilimsel açıdan tam olarak açıklanabilir biçimde algılamayız. Birçok şeyi tesadüfi olarak, önüne geçilemez bir biçimde, yani ne yapacağı belli olmayan bir gücün iradesinin yönlendirdiği biçimde yaşarız. Bu sadece bizim ya da diğer insanların davranışları açısından değil, bizi çevreleyen canlı ya da cansız doğa açısından da geçerlidir. Tüm olaylar için doğa yasalarına uygun nedensel bir açıklamanın varolması gerektiği tezi daha çok bilinçli olarak kabul edilen bir ilkedir. Yaşam dünyamıza karşı diğer ihmalkârlıklar konusunda olduğu gibi, bilimsel çalışma yaparken ya da insanların cinlere perilere yönelik korkularını gidermek istediğimizde anlamlı biçimde bu ilkeye geri döneriz. Ancak kendi davranışlarımızla ya da diğer insanların davranışlarıyla ilgilenirken bunu dışarda da tutabiliriz.

Araştırma ilkesi olarak determinizm zorunludur. Ancak determinizm dünyanın ve onun üzerinde insanların özelliği konusunda genel tez olarak, çok iddialı ve şu ana kadar sınanmamış metafizik bir tez sunar. Doğa bilimi ve sosyal bilimler tüm insani davranışları eksiksiz açıklama ya da tahmin edebilme durumunda olmaktan çok uzaktırlar ve bunun yakın bir gelecekte olacağı düşüncesi rasyonel gerekçelendirmeden çok ideolojik bir yaklaşımdır.

Nedensellik yasalarına uygun tezlerini sunan bilimsel determinizme karşı bu yaklaşım ispat yükümlülüğünü tersine çevirerek çalışır: Günlük yaşamımızda kendimizde ve diğer insanlarda varolduğunu varsaydığımız –ve kısmen gözlemleyebildiğimiz– yeteneklerin görüntüden, yalan dolandan başka birşey olmadığı teziyle ortaya çıkanın bu iddiasını uygun şekilde kanıtlaması gerekir. Bunun kanıtlanmasına kadar günlük deneyimlerimize tutunabiliriz. Determinizmin eski değişkesine, yani insanın kaderinin Tanrı iradesi ile

34. Bkz. Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1985, böl. 6.

önceden belirlenmiş olduğu düşüncesine karşı, insani kusurluluğun bilgisine sahip olunduğu için, ceza hukuku açısından bir önemi olduğu çerçevede, aynı şekilde özgür karar verme geçici kabulünde ısrar edilip, nihai karar kıyamet gününde Tanrı'nın takdirine bırakılabilir.

Burada bu yaklaşımların sunumu, determinizmin çeşitli değişkeleri, cezanın yerine başka muamele biçimlerinin geçirilmesi yolunda politik taleplere yol açtığı için önemlidirler. Bunların tümünde ortak olan düşünce, hukuki olarak sapkın davranışın genel olarak sanığın bireysel sorumluluğunda değil, "koşullarda" ya da biyolojik belirlenimlerde yattığıdır. Bu gerekçeyle anarşist kesimden cezanın yerine sosyoterapi önlemlerinin konulması, karşı taraftan ise zorla cerrahi müdahale ve şartlandırmanın diğer formlarının geçirilmesi talep edilmiştir.

İkinci tutuma karşı, insanın kendi iradesine rağmen zorla sterilizasyon gibi cerrahi müdahaleye katlanmaya zorlanmasının insan onuruyla bağdaşmadığı teziyle karşı çıkılabilir. Modern hukuk devletlerinde insan onuru, suç işleyenler de dahil bütün insanların hakkı olarak görülür.

Elbet iyileşebilecek ve iyileştirme gereksinimi olan ceza pratiğine değil, cezaya, tabii ki *prensip olarak* her tür cezaya yönelik anarşist eleştiriye karşı çıkmak daha zordur. Alt tabakalarda belirgin biçimde yüksek olan ağır suç işleme oranı göz önünde tutulduğunda, suç işleme oranını düşürmek için acil olarak sosyal ilişkilerin değiştirilmesi gerektiği açıktır. Ancak birincisi, bu kolay birşey değildir ve hemen gerçekleştirilemez ve ikincisi diğer tabakalardan da suç işleyenlerin varlığı göz önünde tutulursa bu önlemlerin cezayı gereksiz kılmaya yeterli olmayacağı açıktır.

Cezanın gerekçesi: Cezanın gerekçelendirilme yaklaşımlarını kabaca, cezanın gerekçesini, cezalandırılanın iyileştirilmesi, ruhunun selameti için bir denge oluşturulması ya da potansiyel yeni suçluları korkutarak caydırma –hukuki istikrara katkı– gibi nedenlerle cezanın dışında arayanlar ile cezayı kendi başına doğru ve gerekli

görenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Birinci bölümdekiler Anglosakson ayrım biçimiyle bağlantılandırılarak "faydacı" üst başlığı altında özetlenirken, sonuncular "bedelci" olarak adlandırılmaktadır.

Alman geleneğinde son teoriler mutlak, birinciler ise nisbi ceza teorileri olarak adlandırılır. Mutlak teorilerde öç ve kefaret teorileri arasında bir alt ayrım daha yapılırken, nisbi ya da önleme teorilerinde Anselm von Feuerbach'ın yaklaşımıyla ilişkilendirilerek, suçluyu yeni suçlar işlemekten alıkoyma çabası olarak özel önleme ve suçun oluşumunu engelleme çabası olarak genel önleme arasında ayrım yapılır.[35] Daha ötesi, uzun süreden beri öç ve önlemeyi birleştirmeye çalışan "birleştirme teorilerinin" varlığı bilinmektedir. Kaynaklandıkları felsefi teorik yaklaşımları da anıştıran Anglosakson bedelci ve faydacı ayrımı karşısında Alman geleneğindeki alışılmış ayrımlar burada takip edilen amaçlar açısından ya çok genel ve belirsizdirler (mutlak-göreli) ya da o ölçüde ayrıntılandırılmışlardır ki, teorik kararların kavramsal olarak koşullu olduklarını telkin ederler.

Cezanın faydacı biçimde gerekçelendirilmesinde ilkin korkutarak yıldırma unsuru, ikincisi olarak ise suç işleyenlerin koruma altına alınması esastır. Eğitim boyutu tek başına, birinci olarak başarı garantisi olmadığı için –hatta cezalandırma katılaşmaya ve isyankarlığa yol açabilir–, ikincisi başka eğitim yöntemleri daha başarılı olabileceği için yeterli bir gerekçe değildir. Özellikle gençlerle ilgili ceza hukukunda cezaların yardım hizmeti gibi işlere, terapiye vb. çevrilmesinde bu tür yaklaşımlar önem kazanır.

Bedel teorileri, cezanın değerini kendi içinde taşıdığına inanırlar. Cezanın uygulana*bilirliği*, bireyin suç işlemiş olmasından, uygulanmak *zorunda oluşu* ise, suçlunun (Kant, Rechtslehre md. 49 dipnot E, AA VI 331 vd., Hegel RPh md. 100) buna hakkının olmasından ve aksi durumda burjuva toplumunun kendisini suç ortağı durumuna düşürecek olmasından dolayıdır. Suç işleyenlerin eğitil-

35 Jean-Claude Wolf, *Verhütung oder Vergeltung,* Freiburg/München 1992, 38 vd., 46 vd. U. Neumann/U. Schroth, *Neuere Theorien von Kriminalität und Strafe,* Darmstadt 1980, 11 vd. , Hans H. Jescheck, *Lehrbuch des Strafrechts. Allgemeiner Teil,* Berlin 1988, 62 vd. Jakobs 1993, 15 vd.

meleri ve iyileştirilmeleri çabası, birinci olarak yeterli olmadığı, ancak ikinci olarak da tartışmasız olmadığı için bedel veya öç teorileri ile cezanın, suç işleyenleri soyutlama ve yeni adayları korkutma yoluyla toplumu koruması biçimindeki faydacı gerekçelendirme alternatifleri karşı karşıya bulunmaktadır.

Tahmin edilebileceği gibi iki yaklaşıma karşı da belli itirazlar vardır ve şimdi bunların haklılıkları ve sınırları tartışılmalıdır.

Öçten yana ve öç karşıtı tezler: Bedel teorisyenlerinin yaklaşımına göre suçlu "suç işlediği için", yani suç işlediği zaman cezalandırılmalıdır. Cezanın caydırıcı etkisi ya da topluma kazandırma etkisine yönelik düşünceler tamamlayıcı bir rol oynayabilir. Ancak bunlar, ceza ile suç arasındaki zorunlu ilişkiyi yansıtmadıkları, tersine hala yıldırmanın başarı şansı ya da hükmün infazının yeniden toplumsallaştırma açısından pratik olarak uygunluğu biçimindeki olgusal, deneysel unsurları içerdikleri için, cezanın gerçek anlamda gerekçelendirilmesi için kullanılamazlar ve kullanılmamalıdırlar.

Suçluların cezalandırılması gerektiği konusunda ya hiçbir gerekçe sunmamaları yahut az çok açık biçimde sonuçlara ilişkin argümanları kullanmaları eleştirmenlerce bedelci teorilerin dezavantajı olarak görülür (bkz. Wolf 1992 böl. 4-7, Jakobs 1993, 16 vd.). Ancak bu tür saf bir bedel teorisi imajı olasılıkla daha çok karşıtların bir kurmacasıdır. Bedelci teorisyenlerin en önemlilerinden birinde, yani Kant'ta, cezanın haklı gösterilmesi, devlet ve hukukun haklı kılınmasıyla birlikte yapılır.[36] Bu gerekçe doğası gereği, hukukun yokluğunda ortaya çıkabilecek muhtemel sonuçlardan tümüyle bağımsız değildir. Yani cezanın sonuçlarını hiçbir şekilde dikkate almayan "mutlak" bir öç teorisinin varolup olmadığı kuşkulu gözükmektedir.

Böyle bir teorinin oluşturulması önemli bedel teorisyenlerinin

36. "Sadece insanlar arasındaki bir anayasa fikri bile, en yüksek erkin yetki alanında olan, cezai adalet kavramını beraberinde getirir." (Rechtslehre, Açıklayıcı Notlar Eki, AA VI 362, bkz. Jeffrey Murphy, *Retribution Reconsidered*, Dordrecht 1992, 24 vd.).

amaçları arasında yer almaz. Sözkonusu olan daha çok sosyal davranış düzenlemesinin normal durumlarda, davranışı yönlendirmenin kitle hipnozu, şartlandırma ya da benzeri yöntemleriyle ve tabii ki terörle değil, ceza tehdidi ve ceza ile gerçekleştiği yolunda bir gerekçelendirmedir. Cezalandırma yoluyla insan öncelikle bir kişi olarak ciddiye alınmaktadır. Ve ancak onun kişi olmanın kriterlerine sahip olmadığına ilişkin somut bulguların varlığı durumunda çekinceler, sınırlamalar gündeme gelmektedir.

H. L. A. Hart ile birlikte cezanın neden varolması gerektiği sorusu, cezanın varolması durumunda kimin cezalandırılacağı ve bunun dışında, cezanın ölçüsünün ne olması gerektiği sorusundan soyutlanırsa, Kant ve Hegel gibi bedelcilerin yanıtı sadece suç işleyenin cezalandırılabileceği yolundadır. Burada, cezalandırılan insanın, örneğin başkalarını yıldırma adına ya da devletin varoluş mantığı ile gerekçelendirerek sadece bir araç haline getirilme çabasının, bugünkü ifade biçimiyle bütünün yararı uğruna insanın her türden araçsallaştırılmasının kayıtsız şartsız reddi sözkonusudur. Kant örneğin kendilerini tıbbi amaçlı deneyimlere sunmaları kaydıyla insanların cezalarının affedilmesine karşı çıkar (AA VI 332); gene bugünkü ölçütlere göre hiç de yabancı olmayan bir düşüncedir bu.

Böylelikle yukarıda sözkonusu edilen soru alanlarının üçüncüsü, yani cezanın ölçüsünün ne olması gerektiği konusunda bir ilk sonuç elde edilmiş olacaktır. Artık tartışmasız kabul gören bir ilke, aynı suçu işleyene aynı cezanın verilmesini öngörmektedir. Suçlunun ya da kurbanın sınıfı, cinsiyeti ya da ırkı kendi başlarına bu konuda bir rol oynamaz. Bireysel özellikler ise, bu yaklaşıma göre, ancak suçlunun kişiliği ve dolayısıyla sorumluluğuyla ilgili kuşkuyu gerekçelendiriyorsa dikkate alınmalıdır.

Ceza miktarının belirlenmesinde, *geleneksel* olmasa da bir yöntem, suçluya onun kurbana yaptığının aynısının yapılmaya çalışılmasıdır. Ancak uzun zamandır bunun birçok suç eyleminde mümkün olamayacağı bilinmektedir. Bu imkânsızlıkla ilgili sıkça tecavüz örneği verilir. Kant açısından tamamen net olan, eylemin bedelinin aynı eylemle ödenmesinin gerektiği yerde bile, yani öldürme olayında, çekilen acının gerçekten eşitlenmesi aslında olası değildir.

Bu zorluk, yasal öldürme yöntemlerinin çeşitlendirilip, ayrıntılandırılmasıyla değil, daha uygun biçimde, kaşa kaş göze göz anlayışını modern yargılama sisteminden dışlayarak ya da en azından arka plana atarak ve işlenen suçun ağırlığı ile ceza miktarı arasında bir orantı oluşturarak aşılmaya çalışılır. Bu orantının üst sınırı, hükümlünün kendi başına bir amaç, bir kişi olarak kabul edilmeyip, örneğin işkence olayında olduğu gibi salt araca indirgenmesi noktasıdır. Bu tür ceza yöntemleri devletin, adil bir hukuki durumun koşullarını oluşturmak yolundaki meşrulaştırıcı talebiyle uyuşmazlar.

Ceza ile amaçlanan, beklenen ve ulaşılan sonuçlara dayalı bir gerekçelendirmenin birçok zorlamaları aşması gerekeceğinden, cezanın orantılılığı ve de belirli cezalandırma biçimlerinin ilkesel olarak kabul edilemezlikleri yolundaki kabul öncelikle bedelci teorinin bir kazanımıdır. [37]

Özel önleme tedbirlerinin bir bölümü olarak topluma yeniden kazandırma önlemleri de, toplum açısından, yüksek maliyeti ve hiç de az olmayan yeniden suç işleme oranından dolayı çoğunlukla olumsuz olarak değerlendirilen sonuçları ile değil, daha çok bunlar olmaksızın hafif suçlarda ceza oranının sağlanamayacağı düşüncesi ile gerekçelendirilebilir.

Suçun ağırlığının orantısal olarak derecelendirilmesine, suç işleyenin olaydaki sorumluluk düzeyi, niyetinin kötülüğü ve benzeri şeyler de dahildir. Bu boyutlar en azından Batı hukuk sisteminde, gerçekten bedel teorisinin tarihsel köklerini de oluşturan arkaik intikam anlayışına –onun yerine tam olarak geçmeden– eklemlenmiş gözükmektedirler.

Öç düşüncesinin direngenliğini, birçok durumda hiç de normal olmayan tazminatla ilgili anlayışların devam etmesinin sorgusuz kabulünde görmek mümkündür. Kendi döneminde intikam hırsını, kurbanın gördüğü zararın aynısını suçlunun da görmesiyle *sınırlamayı* talep eden eski Ahit'deki 'göze göz, dişe diş...' (böl. 21, ayet

37. Bkz. Hart 1968, s. 24 vd., Sharon Byrd, *Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Application. Law and Philosophy 8* (1989), 151-200 içinde.

24) anlayışı artık kullanılmasa da, cezayı mübadele adaleti bağlamında tartışan Aristoteles'in (NE V) ve de Kant ve Fichte'nin[38] tanıklıkları yanlış anlaşılmaya yer vermez. Grubun varlığını sürdürebilmesi için grubun dışındakilere karşı kaçınılmaz olan kabile intikamıyla doğrudan bağlantı kurulması yoluyla cezanın gerekçelendirilebilirliği sorusu tabii ki doğru olduğuna inanılan bir pratik içinde kaybolur. Bu, daha sonra Kant tarafından da işaret edildiği gibi tümüyle hukukun gerekçelendirilebilirliğinin bir parçası olacaktır.

Kültürel gelişme sürecinde buna karşılık kendi grubuna mensup birisine zarar veren bireye yönelik katı suçlama ile bireysel suç karşıtlığı tartışılır. Ödipus çift anlamlı kehanetten kaçma çabasına rağmen, dargeçitteki yabancıyı öldürme konusunda ahlâki bir sorunla karşılaşmadı. Ancak Theben'in kralı olarak, kişisel motifi kendisini hiç ilgilendirmeyen Laios'un "katilini" ararken trajik çatışma ortaya çıkar. Mitin dramı suç yüklemedeki sorumluluk rolü konusunda uyanmakta olan duyarlıkla yaşar. Benzer bir gelişme 12. yüzyıldaki, esas olarak Germen kabile hukukunun hâkim olduğu bir kültürel alanda, teolojide ve de hukukta niyet, *intenio*, düşüncesinin giderek önem kazandığı öznelleşme ve bireyleşme sürecinde yaşanır. Her şeyden önce de onüçüncü yüzyılda Aristotelesçiliğin yaygınlaşması sonucu, gönüllülük ve cezai ehliyet konusunda, birtakım değişikliklerle bugünün ceza hukukundaki ayrımların ana hatlarını oluşturan fikirler ortaya çıktı.

Bireyin bir suçu işlediği anlaşılınca, onun bu eyleminden dolayı sorumlu tutulup tutulamayacağı araştırılır. Yani bireyin bu eylemi özgür iradesiyle yapmış olması ve kasten, bilerek ya da ihmalkârlık sonucunda buna yol açmış olması gerekir. Son üç nokta bazan *mens rea* başlığı altında özetlenmektedir. Adlandırılan kriterlerin, yani kişinin söz konusu eylemi gerçekleştirmemesinin de mümkün olduğundan başka bir anlama gelmeyen özgür irade ile *mens rea* başlığı altındaki kriterlerin birlikte varlığı durumunda, kişinin cezai ehliyetinin varlığından söz edilir.

Cezai ehliyetin kısmi ya da tümden eksikliği sonucu, sorumlu-

38. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Fichte-Gesamtausgabe (Toplu Eserler), Stuttgart-Bad Cannstatt, Cilt I 3, s. 428.

luğun tamamen ya da kısmi kaybı, ceza hukukunda suçsuzluk nedeni – ya da her halükarda hafifletici neden olarak görülür. Buna karşılık normalde suç sayılacak bir eylem, örneğin insan yaşamını kurtarmak için yapılması durumunda, haklı olarak bile kabul edilebilir.[39]

Girişte anılan ve kişinin sorumlu olduğu her cezai eylemden dolayı, ama sadece sorumlu olduğu cezai eylemlerden dolayı cezalandırılabileceği ilkesi, aynı zamanda sorumluluk ilkesi olarak anılır. Bu prensip bedelcilerle faydacılar arasındaki tartışmada, öteden beri ceza pratiğinde tayin edici önemde olan sorumluluk ilkesinin faydacı yaklaşımla gerekçelendirilebileceğinden kuşku duyulduğu için, önemli bir rol oynar.

Faydacılık ve sorumluluk: Klasik faydacılık açısından ceza, aslında bir kötülük olmasına rağmen, ceza kurumuna sahip dünyadaki, kötülüğün genel toplamının, bunun kaldırılması durumundakinden daha az olacağı teziyle gerekçelendirilir.[40] Bu tez öncelikle, toplum suçlulara karşı korunduğu için ve de suçlular belli ölçüde ıslah edildikleri için doğrudur. İkincisi ve daha önemlisi cezadan potansiyel suçlulara yönelik bir yıldırma etkisi beklenir. Cezalandırılana çektirilen acı aynı suçlunun ya da başka suçluların muhtemel kurbanlarının acı çekmelerinin engellenmesi ile haklı gösterilir.

Faydacı ceza teorisine öteden beri yöneltilen en önemli eleştiri, onun sorumluluk ilkesini hesaba katamayacağı ve böylelikle suçsuzların cezalandırılmasını da haklı görmek zorunda olacağıdır.

Faydacıların geleneksel bir savunma çizgisi, suçsuzlara devlet eliyle verilen zararın tanımı gereği ceza olamayacağına dikkati çeker. Böyle bir zarar, örneğin bir doğa felaketinin kurbanlarının, sahibinin rızasına karşı bir binaya yerleştirilmelerinin zorunlu olması gibi bir durumda gerekli olabilir ve elbetteki buradaki mülke yönelik müdahale bir ceza değildir.

39. Hart 1968, s. 13 vd. Jakobs 1993, 351 vd., Joachim Hruschka, *Verhaltensregeln und Zurechnungsregeln, Rechtstehorie 22, 449-460* içinde.
40. Jemery Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789), red. W. Harrison, Oxford 1948, 281. Wolf 1992, 38 vd.

Karşıtların bu konudaki yanıtı teorik zorluklardan tanımlara sığınılarak çıkılamayacağı yolundadır. Sorumluluk prensibi kabul edilmediği sürece, faydacı teoride ceza ile devletin uyguladığı diğer zor tedbirleri arasında ayrım yapmanın bir gerekçesi yoktur. Bentham'ın suçsuzların cezalandırılması acının gereksiz biçimde çoğaltılmasıdır yolundaki itirazı da, bunun da aynı şekilde kamu yararı ile meşru kılınabileceği teziyle reddedilir.

Bu nedenle faydacı kesimde de sorumluluk ilkesinin haklı kılınmasına yönelik çaba gösterilmektedir. Bu haklı çıkarma, muhatapları onu kendi eylemleri ile hesaplanabilir şekilde az çok ilişkilendiremiyorlarsa cezanın, uzun vadede yıldırıcı bir etkisinin beklenemeyeceği varsayımına dayanmaktadır. Bu argüman, keyfi terör rejimlerinin "sıradan" suçluları yıldırmada gösterdikleri başarı dikkate alındığında ancak, ek olarak habeas corpus'u, yani keyfi tutuklamaya karşı koruma ve de adil yargı hakkı gibi temel hakların az çok doğal sayılmaları durumunda geçerlidir. Görüldüğü gibi ceza kurumunun faydacı haklı kılınması da sonuçta, temelde hukukun zorunlu oluşunun gerekçelendirilmesi noktasında sonuçlanmaktadır.

Sorumluluk ilkesinin etkisinin daha büyük olmasından çıkarsanmasına yönelik –çünkü cezanın daha iyi hesaplanabilirliği ceza ile suç arasında zorunlu değil, salt dışsal, deneysel bir bağlantıdır– eleştiriye karşı faydacılar deneysel ve zorunlu bağlantılar arasında açık bir ayrımın olmadığı savıyla karşı çıkarlar. Daha ötesi kendi argümanlarını - arkaik kültürlerden örneklerin gösterdiği gibi - hiçbir şekilde doğal ve zorunlu olmayan sorumluluk ilkesinin tek gerçek haklı kılınma biçimi olarak savunurlar.[41]

Zorunlu ve deneysel argümanlar arasındaki sınırın, uzun süre varsayıldığı gibi o kadar net çekilemeyeceği doğrudur. Gene, sorumluluk prensibinin belirtilen önkoşullarda kullanılması ile cezanın hesap edilebilirlik derecesinin artışının onun caydırıcı etkisini artırdığı doğrudur. Ancak bunun sorumluluk ilkesi lehine tek argüman olduğu kuşkuludur. Yukarıda, sorumluluk ilkesinin, mutlak telafiye dayalı ceza kültüründen, daha doğrusu intikam kültüründen neredeyse doğal olarak ortaya çıkışının iki örneği sunuldu. Aynı şe-

41. Wolf 1992, 90 vd.

kilde burada, insanların bana karşı düşmanlık ya da dostluk duymalarının iki farklı şey olduğu, bu nedenle birinin kötü niyeti olmadan ve hatta belki kusuru olmaksızın verdiği zararı kötü niyetli birinin verdiği zarardan farklı değerlendirmemin iyi olacağı yolundaki gündelik ve bu nedenle neredeyse doğal kabul edilen gözlem de önemlidir. Buna göre hesaplanabilir yıldırma, insanların hedeflerini, *pursuit of happines*'lerini, diğer insanların hesaplanabilir davranışlarına duyulabilecek en büyük güvenle takip etmelerine olanak verecek şekilde birlikte yaşamalarını organize etme çabasının bir parçasıdır.

Sorumluluk ilkesi böylelikle neredeyse antropolojik bir ilke olarak kabul edilebileceği için ceza haddinin tespitinde temel alınması anlamlıdır. Böylelikle iki teorinin avantajlı yanları, cezanın faydacı anlayışla genel olarak haklı kılınması, ceza tayininde ise bedel mülahazalarının kullanılmasıyla birleştirilebilir.[42]

Ne cezalandırılır?: John Stuart Mill, *On Liberty* adlı eserinde ısrarla, sadece diğer insanlara zarar vermeye uygun eylemlerin cezalandırılmaları gerektiğini savunur. Burada zarar olarak, her şeyden önce sadece bedensel bütünlüğe ve insanların mülküne yönelik doğrudan saldırı kabul edilir. Çünkü, sonuç olarak her tür insani eylem başka insanların yaşam alanlarına dokunur. Şiddetin kullanılmasının haklı görülebileceği tek durum meşru müdafaadır. Gerekli olduğunda yurttaşların güvenliğini sağlamak görevini, ceza hukukunun yardımıyla esas olarak devlet üstlenir. Devletin bunun dışında müdahalelerde, özellikle de mutluluğu aramanın kişisel, alışılmadık ya da eksantrik yöntemlerini sınırlayabilecek müdahalelerde bulunmaması gerekir.

Bu şimdilerde klasik, faydacı liberal yaklaşım olarak görülebilir. Ceza hukukunun ek ödevleri üç ana doğrultudan talep edilmektedir. İlk olarak yurttaşların ceza hukuku aracılığıyla ahlâki olarak doğru davranmaya zorlanmaları imkânı talep edilmektedir. İkinci olarak kamusal öfkenin ortadan kaldırılabilmesi gerekir. Üçüncü

42. Forschner 1989, 135 vd.

olarak da birçoklarının yaklaşımına göre devletin, kendi iradelerine karşı da olsa, bazı hallerde yurttaşların kendine zarar vermelerini engelleme görevi vardır. Bu sonuncusu yasa vesayeti olarak da adlandırılır.

Birinci noktada, yani ahlâki olarak doğru davranışa zorlama noktasında, Mill'in yaklaşımı herşeyden önce aydınlanma ahlâkı olarak tanımlanan minimal moralle uyum içinde olduğu için kabul gördü.

Ahlâkın ceza hukuku zoruyla yerleştirilmesi talepleri genellikle dini ya da ideolojik olarak gerekçelendirilen doğru yaşam anlayışlarına dayanan ve bazan etik kavramı altında özetlenen, ancak seküler bir devlette genel olarak geçerliliği talep edilemeyecek yaklaşımlardır. İngiltere'de altmışlı yıllarda Lord Devlin tarafından savunulan, toplumun ahlâki kanaatlarının ceza hukuku aracılığıyla kabul ettirilmesi hakkı üzerine sert tartışmalar yapıldı – Devlin bu hakla fahişeliğin ve homoseksüelliğin yasaklanmasını ilişkilendiriyordu. Seksenli ve doksanlı yıllarda komünist kesim tarafından cemaatin bireyci tecrite karşı ortak bir ahlâkı koruması hakkı talep edildi. Ronald Dworkin Devlin'e yanıt olarak, ahlâki hakların kişilerin birey statülerinden dolayı devlet karşısında varolan ve basitçe tesadüfi bir çoğunluk fikrine maledilemeyecek özellikteki talepleri olduğu için cemaatin ahlâki hakkı anlayışının yanıltıcı olduğunu savundu (Dworkin 1978, böl. 10). Gerçekte pozitif öncesi ahlâki haklar ya da insan hakları, kabul edildikleri sürece, bireyi devletin ve diğer bireylerin taleplerine karşı korurlar. Buna pozitif hukuka karşı pozitif öncesi bir itaat ödevi denk düşer. "Toplumun", yani somut olarak çoğunlukla kendilerini geleneklerin koruyucuları olarak tayin etmiş grubun, birey karşısında, pozitif öncesi öznel bir hakkının varlığı, bu yaklaşım açısından tehlikeli değilse, garip bir kurgudur.

Bireyci özgür gelişme hakkı ile cemaatsal bir yaşam biçiminin varlığının, kanaatlerde de güzel yaşamla ilgili bir ortaklığı içereceği anlayışı arasında belli bir aracılık rolünü, çoğunluk tarafından ahlâk dışı olarak görülen faaliyetlerin *açık* biçimde sunumuna ya da icrasına karşı yönelen öfkenin, cezai tedbirlerle önlenmesi oynar.

Kamudan maddi destek alan kitlesel medya araçlarının pornografik yayınları ya da ikamet alanlarındaki eğlence yerlerinin geceleri verdiği rahatsızlık bu durumun örnekleri olarak sayılabilir. Bu tür şeyler yasaklanırken bazan, diğer insanların katlanılmaz bulunan teşhirle ya da gece huzurunun bozulmasıyla rahatsız edilmemeleri haklarına dayanılır. Bu tür yasaklar liberal olarak bilinen teorisyenler tarafından da haklı görülürler. Ancak öfke uyandıran şeyler, önemli ölçüde kültüre, döneme ve toplumsal tabakaya göre değiştikleri için, şimdilerde cezai takibin, başka insanların onurlarını zedeleyen, ya da onların seçtikleri yaşam tarzını uzun vadeli olarak kabul edilemeyecek düzeyde daraltan faaliyetlerle sınırlanmasına özen gösterilmektedir. Ana ilke olarak yasağın gerekçelendirilmesinin zorunluluğu kalır. Yasağın muhatabı olmama arzusunun ise gerekçelendirilmesi gerekmez.

Meşru müdafaanın üçüncü olası sınırlanması olarak adlandırılan yasa vesayeti, sosyal sorumluluğu kabul eden devletin, yurttaşlarını kendi kendilerine zarar vermelerinin –ki bunu sadece kavrayış yetilerinin sınırlılığı ve bundan dolayı kişiliklerinin sınırlandığı durumlarda yapabilirler– çeşitli biçimlerine karşı koruma ödevinin de olacağından hareket eder. Bu alana para için, ikili bir düelloda olası bir ölüme gitmenin yanında, daha akla yakın örnekler olarak uyuşturucu kullanımı, motor kullanıcıların kask taşıma zorunluluğuna uymamaları vb. girer. Bu tür bir vesayetçilik, politik organizasyonu devlet olan cemaatin, bireyleri koruma ödevi olduğunu kabul eder ve David Friedman gibi radikal kapitalist devlet karşıtlarınca, bu anlayışlarına uygun olarak kesin bir biçimde reddedilir (Friedman 1989, 89 vd.).

Burada savunulan ve bir yandan bireysel bağımsızlık gereksinimini, öte yandan cemaatin koruma ödevini ve üçüncü olarak insanların beklenebilecek davranışlarına yönelik öngörüyü ciddiye almak isteyen aydınlanmış anarşi açısından bu, tek tek olaylar için hazır çözümlerin değil sadece genel bir eylem ilkesinin varolabileceği, en sorunlu sınanma noktalarından biridir. Vesayetçi düzenlemelerle yurttaşların karar verme özgürlükleri sınırlandığı için, gerçekte tekil bireylerin *pursuit of happiness* özgürlükleri ile onların

uğramaları beklenen zararın miktarı ve bunun genel açısından yaratacağı –uyuşturucu temini amacıyla işlenen suçlar ya da yüksek tedavi masrafları gibi– muhtemel olumsuz sonuçların birlikte dikkate alınıp, değerlendirilmesi gerekir.

Cemaatin öldürme hakkı var mıdır?: Yukarıda "cemaat"in sözümona pozitif öncesi hakkı sorununa değinildi. Bu sorun, ölüm cezasının haklı olup olmadığı konusundaki hassas soru ile ilgili tartışmada tekrar ortaya çıkmakta ve iki önemli etik anlayışı da ortasından bölmektedir. Bedelci ve faydacı kesimlerce ölüm cezası hem savunulmuş hem de eleştirilmiştir. Haklı gösterme gerekçeleri düşünülebileceği gibi basittir. Bedel teorisyenleri bir insanın ölümünün, ancak katilin de öldürülmesiyle dengelenebileceğine dikkat çekiyorlar. Faydacılar ise, ölüm cezasının caydırıcı etkisinin özellikle büyük olduğunu vurguluyorlar.

Ölüm cezasına karşı ana argümanların ikisi de Cesare Beccaria'nın 1765 yılında yayınlanan *Dei delitti e delle pene* (par. 16)[43] yer almaktadır. Bu argümanlardan ilki kimsenin, yurttaşlar meclisi ya da benzeri dahil, meşru müdafaa ve savaş durumları dışında, bir başka insanı öldürme hakkının olamayacağını söyler. Bunun nedeni son tahlilde, yaşam hakkı devredilemez bir hak olduğu için, bireyin tasarlanan bir sözleşmede bir başkasına kendi yaşamı konusunda karar verme yetkisini verme hakkına sahip olmamasında yatar. Buna göre Beccaria'nın ilk argümanına temel olan, Kant'ın tespit ettiği "yapmacık insancıllığın katılımcı hassasiyeti" (AA VI, s. 334 vd.) değil, insan haklarının vazgeçilmezliğidir.

Bu tanıtlama doğrultusu, devletin barış zamanlarında yurttaşlarını öldürme hakkını reddetmektedir. Beccaria'nın ikinci ana argümanı, ölüm cezasının muhtemelen o kadar caydırıcı olmadığına, dahası bunun, insan öldürmenin ya da işkence yapmanın kötü olduğuna dair duyguyu yok ettiğine dikkat çeker. Devlet tam da aynısını yapıyorsa, yani adam öldürme fiilinden dolayı adam öldürüyorsa bu hukuki ve ahlâki olarak gerçekten de aynı şey değildir. Ancak

43. Almancası: Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*, Aalen 1990.

bu ayrımın tüm muhataplar açısından net anlaşılacak hale getirme beklentisi boş bir umut olabilir. Özellikle kamuya açık infazlarla ilgili tüm deneyimler caydırına etkisinden çok bir canileşme etkisinden söz etmektedir. Ludwig XV'e suikast düzenleyen François Damiens'in 28 Mart 1757 tarihindeki idamı tam bir karnavala dönüşmüştür. Suçlunun kol ve bacaklarının nasıl yarılıp, sıvı kurşunla doldurulacağı ve benzeri şeylerin gözlenebileceği Place Gréve'deki odalar fahiş fiyatlarla kiracı bulmuştur.[44] Ancak tüm bu azapların Damiens'i arkadaşlarının kim olduğunu söyletmeye yetmediğini de belirtelim.

Bu tür sahnelerle iletilmek istenen mesaj insanlara eziyet etmenin kendisinin kötü olmadığıdır. Önemli olan insanın doğru tarafta olmasıdır. Böyle şeyleri severek yapanların sadece vahşet uygulamalarında hukukiliğin ya da en azından böyle bir görüntünün kendi tarafında olduğuna dikkat etmeleri gerekmektedir. Suçluyu öldüren ya da yaralayan kurban aileleri kamuoyunca alkışlanır. Ancak acı ve çaresizlik içinde girişilen eylerne gösterilen anlayışla, kamuya törensel öldürme hakkı için genel olarak geçerli bir gerekçelendirme farklı şeylerdir.

Ölüm cezasının caydırıcı etkisi konusunda –gerçekten de böyle bir şey varsa– bunun yeni suçlara yol açacağının da hesaba katılması gerekir. İstenmeyen tanıkları ortadan kaldırmakta, ölümden kurtulmak isteyen bir suçlu, hayatını tehlike altında görmeyen biriyle kıyaslandığında daha az tereddüt edecektir.

44. İnfazın detaylı bir anlatımı için bkz. E. Schmiedhäuser, *Vom Sinn der Strafe*, Göttingen 1963, s. 6 vd.

IV
Zorun sınırları: Haklar

Birinci bölümde, bireye karşı kendi güvenliği için devlet zorunun gerekliliği ve sınırlanmasının zorunluluğu gösterildikten, ikinci bölümde, insan cemaatinin hem güven veren hem de tekil bireyleri sınırlayan boyutu sunulduktan ve üçüncü bölümde politik bir cemaatin koruma ve güveni azamileştirip, zor ve darlığı asgariye indiren kurumsal gereklilikleri inceleme konusu yapıldıktan sonra, şimdi perspektifin değiştirilmesi ve konunun bireyin bakış açısından incelenmesi gerekmektedir.

Tekil bireye politik düzeydeki koruma ve güvenliği esas olarak öznel haklar biçiminde formüle edilmiş, hazırlanmış ve garanti edilmiş gibi gözükür. Bu durum zorunlu olarak, bu hakların hangi statüye sahip oldukları sorusuna yol açmaktadır. Bunlar sadece söz

konusu devletin bireylere ihsanı mıdır? Böyle ise devlet bunları basitçe neden yeniden geçersiz kılamaz? Bunlar devlet öncesi ve devlet üstü özellikte midir? Öyle ise nereden gelmektedirler ve bunlara uyulmasını kim sağlayacaktır?

Bu nedenle, bu bölümün ilk kısmı, bu tür hakların neler olduğu ve nasıl anlaşılmaları gerektiğiyle ilgilenecektir. Bu amaçla insan ve yurttaş hakları, bir başka sınıflamayla savunma hakları, katılım hakları ve sosyal haklar, geneldeki öznel haklar karşısında özellikle vurgulanacak, ontolojik statülerine göre incelenecek ve biraz daha ayrıntılı bir şekilde yapılandırılacaktır.

Şimdilerde yükseltilen varsayımsal ya da gerçekten devleti önceleyen özellikteki, aşağıda incelenecek hak talepleri, belli bir haklılıkla özgürlük, eşitlik ve mülkiyet başlıkları altında değerlendirilebilir. Ancak bu incelemede, hakların farklı biçimleri konusunda yapılan tanımlamada olduğu gibi bazı kesişmeler kaçınılmazdır. Özgürlük ve eşitliğin insan haklarına ait olduğu belli ölçüde açıkken –net olmayan, bununla tam olarak ne demek istendiğidir– pozitif, objektif hukuktan bağımsız olarak özen gösterilmeleri gereken haklara mülkiyet hakkının da dahil olup olmadığı uzun süredir tartışılan bir sorudur.

A. YURTTAŞ HAKLARI, İNSAN HAKLARI

İnsan haklarına karşı düşünceler

Günümüzde hukuk teorisini ilgilendiren sorunlar kamuoyunda tartışıldığında, öznel hak, yani bireylerin devlet otoritesi karşısındaki hak talepleri bir ilgi odağı oluşturur. O bakımdan, hukuk teorisyenlerinde ve politik felsefecilerde uzun süre, doğal hakların kabulüne karşı ciddi ölçüde bir reddin ya da en azından çekincenin varlığını tespit etmek dikkat çekicidir. Bentham'ın doğal, öznel haklarla ilgili "saçmalığın dikalası"[1] nitelemesi ünlüdür. Onun açısından ol-

1. Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies*, A. I. Melden, *Human Rights*, Belmont 1970, s. 32 içinde.

duğu gibi, ondan önce Pufendorf ve sonraki çok sayıda faydacı açısından da öznel haklarla ilgili tartışma, başkaları için ödevlere indirgenebilir.

Buna karşılık H. L. A. Hart, hakların sağlanmasının bireye, nasıl kullanacağına kendisinin karar verebileceği belli bir özerk alan sağladığı yerde, hakların ödevlere indirgenemeyeceği görüşünü kabul eder. Böyle bir durumda birey, hangi özen gösterme ödevlerinin başkalarına yükleneceğine karar verir.[2] Olasılıkla hakların başkalarına yönelik ödevlerden bağımsız olduğu başka örnekler de vardır. Belki de ilkesel olarak başkalarının ödevlerine indirgenebilen bu tür hakların, hak olarak talep edilebildikleri zaman değerleri artacaktır.

Buraya kadar sözkonusu olan, haklar ifadesinin, bireyin diğer insanların tecavüzlerinden, özellikle de devlet otoritesinin tecavüzlerinden korunması gerektiği yolundaki uzlaşma arka planı önündeki *mantıki* indirgenebilirliğidir.

Tam da bu bireyci ve egoist olduğu varsayılan öncüllere karşı, sürekli bir biçimde, politik olarak karşıt oldukları kabul edilen değişik cephelerden ahlâki gerekçeli eleştiriler geldi ve hâlâ gelmeye devam etmektedir. Bir tarafta "Sezarcı" demokrasi savunusuyla "liberal tekil insan bilinci ile demokratik homojenliğin aşılamaz karşıtlığında" ısrar eden Carl Schmitt bulunmaktadır. Carl Schmitt açısından hem düşman hem de model olarak görülen Karl Marx "Yahudi Sorunu" adlı yazısında, aynı öfke ile, "yurttaşın egoist insanın hizmetçisi sayıldığı, insanın toplumsal varlık olarak hareket ettiği alanı onun kısmi varlık olarak hareket ettiği alanın aşağısına indirgeyen ve sonuçta da yurttaş olarak insanı değil, burjuva olarak insanı asıl ve gerçek insan olarak kabul eden" Fransızların İnsan Hakları Bildirgesinden şikayetçi olmaktadır.[3] İnsan haklarında, objektif, akılcı dünya düzeninin egoist iktidar düşüncesiyle yıkıldığı bir uğrağın keşfedilmesi de az olmamıştır.

İnsan haklarının Batı kültürünün tarihsel-olgusal bir yanılgısı

2. Michael D. Bayles, *Hart's Legal Philosophy,* Dordrecht 1992, 141 vd.
3. Schmitt 1979, 23, *Marx Zur Judenfrage,* MEW, 1. Band, Berlin 1956, s. 366. Altını çizen Marx.

olarak kavrayıp, devlet ve cemaate zarar verici olarak kabul ederek reddedilmesinin uzun ve hâlâ aktüel bir geleneği de vardır.[4]

İnsan haklarının ortaya çıkışının tarihsel olgusallığı ve sistematik olarak şekillendirilmesi konusu aşağıda ele alınacaktır. Önce Batı ile sınırlı olması konusunda bir saptama yapmak istiyorum. Şimdilerde, yani yirminci yüzyılın sonunda, insan hakları bazan Batı emperyalizminin diğer kültürleri ideolojik olarak baskı altında tutmayı amaçlayan yeni değişkesi olarak damgalanmaktadır. Burada bazı Asyalı ve Afrikalı hükümdarların ya da onların ideologlarının bu amaçla kullandıkları formülasyonların, seçilen sözcüklere kadar, altmış yıl önce insan hakları ihlallerine yönelik eleştirileri "aryen olmadıkları"[5] ve otuz, hatta yirmi yıl önce ise İberya Yarımadası ve Güney Amerika insanları için uygun olmadığı gerekçesiyle reddederken kullanılanlarla örtüşmesi dikkati çekmektedir. Birçok filozof tarafından, bugün hâlâ neredeyse çağdaş kabul edilen Bertrand Russell, kendi ifadesiyle, kadınların oy hakkı için angaje olması nedeniyle, birinci dünya savaşı sırasında askerliği reddederek İngiltere'nin akademik dünyasında üzerine çektiği nefretten daha fazlasını çekmiştir. "Batı"da da, buna nerelerin dahil olduğundan bağımsız olarak, insan hakları geçmişten getirilen kültürel varlıklar olmaktan başka her şeydirler ve bir dereceye kadar dikkate alınmaları zahmetli mücadelelerin sonucudur.

Bu dikkat çekici paralellikler karşısında, argümanlar aracılığıyla süren tartışma, insan haklarına karşı alışılmış itirazlarla ilişkilendirilebilir ve kültürlerin karşılaştırılması için entelektüel olarak ilginç sorular aranabilir.[6]

4. MacIntyre, 1985, 67 vd.

5. Carl Schmitt'in "mutlak önder (Führer) devletinin" prensipleri olarak ırk birliği ve liderlik ancak "kendi, ırkı tarafından belirlenen tarzda hak veren cemaate katılan birisi" tarafından doğru anlaşılabilir. Buna karşılık bir "yabancı ne kadar eleştirel olsa ve yoğun olarak uğraşsa da, farklı soydan geldiği için farklı düşünüp farklı anlar" yolundaki tezine bakınız (*Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit.* Hamburg 1933, 45). Bu metindeki benzer pasajlar kelimesi kelimesine ırk yasasının yorumuna alındıkları için temsili özellik taşımaktadır.

6. Karşılaştırmalı düşüncelerin örneğin Çin geleneğine de ait olduğu konusunda bkz. Gregor Paul, *Kulturelle Identität: ein gefährliches Phantom? Eine kritische Begriffsanalyse.* Tadasi Ogawa/Michael Lazarın/Guido Rappe (yayınlayanlar), *Interkulturelle Philosophie. Philosophische Beiträge zum interkulturellen Gespräch,* Berlin 1998 içinde.

İnsan haklarına karşı çıkışın klasik bir tanıtlaması, özellikle bir şekilde kuşkulu bir ortaya çıkış bağlamına da dikkat çekilerek tarihselleştirilmesi ve görecelileştirilmesi üzerinden yürür. Buna uygun olarak bazan bu tanıtlama, onyedinci yüzyılın "mülkiyet bireycisi" yazarlarında arandı. Sonra tekrardan Wilhelm von Ockham'da (1285 – 1347), onun nominalist metafizikten kaynaklanan *licita potestas,* haklı iktidar olarak *ius (hukuk)* tanımı, yani hukukun doğruluğu sorusunu sorma yetkisi, iktidarın ve iktidarın kabul ettirilmesinin haklılığını sorma yetkisine dönüştüğü için, hukuk kavramının "semantik bir devriminin" bulunduğu düşünüldü.[7]

Bireysel öznel haklardan söz edilmesi gerçekten tarihsel-olgusal ve oldukça geç ortaya çıkan bir olgu olarak gözükmektedir. *Ius subiective sumtum* (öznel bakış açısıyla) terimi Achenwall'da bulunmaktadır.[8] Ancak *ius* kavramının ve başka dillerde nesnel düzen anlamında onunla kıyaslanabilecek kavramların daha önce de kullanılıyor olmaları dikkate alınırsa kökeninin onikinci yüzyıla dayandığı tahmin edilebilir. Ancak, bu öznel haklara tekabül eden formların varolmadığı anlamına gelmez. Kavramın gelişmesinin sosyal bağlamı da iddia olunandan farklıdır.

Onikinci yüzyılda Decretum Gratinai'na (Gratina'nın dekretine) ilişkin kilise hukuku yorumlarında doğal hukuk kavramının içeriğinde, herşeye hükmeden genel düzenden insana ait yanlışı doğrudan ayırma yetisine doğru semantik bir kaymanın gerçekleştiği görülmektedir. Genel kurallar artık asıl anlamı değil, daha çok *ius naturale'in (doğal hukukun)* türetilmiş, ve hatta hayvanlarla paylaşılan yaşamsal zorunluluklar anlamında kavramın üçüncü bir kullanım biçiminin arkasına çekilen bir kullanımını ortaya koyuyorlar.[9]

---

7. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte,* Frankfurt/M. 1977, 188 vd., C.B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus,* Frankfurt/M. 1973, 13 vd., 172 vd., 250 vd., Michel Villey, *La formation de la pensee juridique moderne,* Paris 1968, 248 vd., 261, 267.
8. G. Achenwall, *Prolegomena Iuris Naturalis,* Halle 3 1767, 44 par.
9. Karşılaştırma için bkz. özellikle B. Tierney, *Origins of Natural Rights Language*: Texts and Contexts, 1150-1250, *History of Political Tought,* 10, 615-646 içinde,

Bu arada, insanın özgür iradesine göre bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya kendisinin karar verebileceği, buna müsaadenin olduğu "bağımsız bölge" olarak öznel hak kavramının da sözü edilmeye başlanmaktadır. Bu anlayış tanrısal doğal hakkın üçüncü ifade biçimi olan ve yasaklar ve emirler yanında bulunabilecek *demonstrationes*'da yani telkinlerde bulunur. Bu "telkinler" herkesin ortak mülkiyeti ve herkesin doğal özgürlüğü konusunda olduğu gibi neyin iyi ve mübah olduğunu söyler. Emir ve yasaklardan farklı olarak bunlar pozitif hukukun kapsayabileceği alana girer.

Ortak mülkten pay alma gibi özgürlük de –belki 12. yüzyıldaki genel bir öznelleşme eğiliminden dolayı– giderek doğal bir istem haline geldi. Doğal düzen tarafından zenginlere yüklenen sadaka ödevinin, yoksulların zenginlerin *fazlası* üzerindeki haklarına –bununla mahkeme yoluyla talep edilebilecek bir mülkiyet hakkı ortaya çıkmasa da– doğru dönüşümü de bu gelişmenin bir parçasıdır.[10]

Tüm insanlara, en azından arka planda varolan bir öznel hak verme konusundaki eğilim, acil bir durumda hayatta kalabilmek için gerekli olanı alan insanı hırsızlıkla suçlamamak tutumunda ifadesini bulur. Serbest bırakılan bir köle bazı tefsirlere göre, yeni bir özgürlüğe kavuşmamakta, tersine pozitif hukuk yoluyla bir süre için gaspedilen özgürlüğünü geri almaktadır.

Aynı dönemde, Papa'nın piskopos seçimlerinde etkide bulunması gibi tikel hak istemleri de söz konusudur (ius potestatis eligere). Yani öznel hak konusunda, herhangi bir düzen aracılığıyla verilen herhangi bir şey üzerindeki hak talebi –daha doğrusu bir şey üzerine bu düzen aracılığıyla verilen hükmetme yetkisi– ve muhtemelen pozitif hakka karşı geçerli olan, kendi yaşamını ve özgürlüğünü koruma hakkı şeklinde başından beri çifte bir yorum söz konusudur.

---

ve R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten von Irnerius bis Accurius und von Julian bis Johannes Teutonicus*, München 1967, Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambride 1997, Kaufmann 1996, 120 vd.

10. Bu John Locke'da da yer alır: Hepimizin Efendisi, Babası yüce Tanrı, evlatlarının hiçbirine, bu dünyanın nimetlerinden kendi sahip olduğu boyutlarda vermemiştir; ancak muhtaç kardeşlerine, muhtaç olmayanların mallarından ihtiyaç fazlası olanlar üzerinde hak vermiştir; öyle ki muhtaç olmayan, olanın ihtiyaçlarına gözlerini yumamaz, özellikle ihtiyaçlar kapıya dayandığında. (Birinci İnceleme, par. 42).

Bu çifte kullanılabilirlik, farklı tartışma bağlamlarında farklı bileşimlerle devam etmektedir. Bu noktada önemli bir aracı rolü, aynı zamanda, daha sonra Luther açısından büyük anlamı olacak, tüm Hıristiyanların Tanrı'nın buyruğuna ulaşma imkânının olması özgürlüğü düşüncesini öne çıkaran Wilhelm von Ockham ve Jean Gerson oynamaktadırlar.

Ortaçağ ve antik hukuk geleneklerinin yeniçağın doğa hukuku düşüncesine taşınmasında tayin edici bir rolü Vitoria, Suarez ve de Molina gibi İspanyol skolastik döneminin yazarları oynamaktadır. Uzun bir dönem yeniçağın doğa hukukunun babası olarak görülen Hugo Grotius bunlardan etkilenmiştir. Bunlar –ayrıntılarda savunucu ya da eleştirel de olsalar– Latin Amerika'daki ve diğer yerlerdeki İspanyol, Portekiz, Hollanda politikası nedeniyle, köle edinmenin ve köle kullanmanın ve de işgal edilen ve fethedilen bölgelerdeki mülkiyetin haklılığı gibi sorularla uğraştıkları için, mülkiyet tartışmaları için olduğu gibi, yeni çağın devredilemez insan hakları öğretisi üzerinde büyük etkisi olan teoriler geliştirdiler. Bu süreçte edinilen sistematik ayrımlar aşağıda kısaca sunulacaktır.

Öznel haklar ve insan hakları

Doğal bireysel haklar konusundaki ısrar sıklıkla antidemokratik ve buna temel olan demokrasi anlayışının perspektifinden bu nedenle ahlâkdışı olarak nitelendirildiği için, böyle bir değerlendirmenin kabul edilebilir olarak gözükebilmesine neden olan kavramsal çarpıtmaları incelemek gerekmektedir.

Buna ek olarak insan hakları tartışmasını, geneldeki öznel haklardan ayırmanın önemli olduğu belirtilmelidir. Sonuncusu sorunsuz bir biçimde grup ve statü ayrıcalıklarının aşırı biçimleriyle bağdaşır. Prensip olarak, semantik anlamda da doğru biçimde, tüm beyazlar için köle sahibi olma hakkı, babaların kadınlar, çocuklar ve hizmetçilere hükmetme hakkı savunulabilir, gerçek örneklerinde olduğu gibi bu "doğal" olarak da nitelenebilir. Marx İngiltere'de siyah kölesini dövme hakkı olmamasını özgürlüğünün sınırlanması

olarak değerlendiren, güney eyaletlerinden gelen bir Amerikalı'dan söz eder (Deutsche Ideologie, MEW 3, 191).

Buna karşılık insan hakları söz konusu olduğu zaman ise kavram, birinci olarak, başka bir nitelik aranmaksızın, cinsiyetine, rengine, ırkına ve zümresine bakılmaksızın *her* insanın sahip olduğu ve ikinci olarak keyfi olarak ortadan kaldırılamayacak ve vazgeçilemeyecek hakları anlatır. İnsan, insan olduğu için ve insan olduğu sürece bu haklara sahiptir.

Bu devredilemezlik ana düşüncesi, devletin meşruiyeti sorunu ile köle ticaretinin meşruiyeti çerçevesindeki tartışmanın bağlantılandırılmasından ortaya çıkar. Köle ticareti tartışmasında, bir yanda ayrıcalıklar, diğer yanda herkesin sahip olduğu hakların karşı karşıya konmasına ek olarak, bir yanda tüm insanlara içsel olan, kendisi hakkında karar verme hakkı anlamında irade özgürlüğü, öte yandan Tanrı'nın mülkü olan kendi özgürlüğünü satma hakkının olmaması, yani bu hakkın (irade özgürlüğünün) sınırlanması karşıtlığı ortaya çıktı. Francisco Votoria ve diğer Dominikanlar, Tanrı tarafından yaratıldıkları ve onun mülkiyeti oldukları gerekçesiyle, insanların kendi özgürlüklerinin fiyatını belirleme haklarının varlığını reddederken, Molina gibi düşünürler insanın irade özgürlüğüne, kendine sahip olma hakkının da dahil olmasında ısrar ettiler. Bu nedenle insan, kendini satma hakkına da sahiptir (Tuck 49 vd.). Bu ilk *liberterlere* göre, bu nedenle, kendini bir inci kolye karşılığı satmak hukuki olarak geçerli bir işlemdir.

Tesadüfün mü, ideolojik bir hesabın mı sonucu olduğu bilinmez ama, tartışmanın konumuz açısından önem taşıyan devamı, köle ticareti yapan en önemli ülkelerle –İspanya, Portekiz, Hollanda– rekabet halinde yaşayan bir ülkede, İngiltere'de yapıldı. Burada önce Thomas Hobbes tuhaf bir şekilde tam da bilinen Leviathan kurgusu içerisinde köleler üzerinde egemenlik hakkı ile hükümdarların diğer uyrukları arasında açık bir ayrım yapmayarak (De cive 8.5) ve elinizdeki kitabın birinci bölümünde sunulduğu biçimde gerekçelendirerek, doğal haklar tartışmasını ve onların vazgeçilmezliğini, egemenliğin meşruiyet sorunuyla doğrudan ilişkilendirir. Aslında Vitoria'nın tezini tekrar ele alan ve daha ötesi yurttaşlarla köle-

ler arasında önemli bir ayrım gören John Locke'da durum farklıdır. Locke insanın kendisini köle olarak satma hakkı olmasını kesin bir biçimde reddeder, çünkü sattığı şey ona değil, Tanrı'ya aittir (Second Treatise IV, 22).

Rousseau ise, o zamana kadar kabul gören, haklı bir savaşta savaş tutsaklarının köleleştirilmeleri anlayışını reddeder. Çünkü savaş, özel kişiler arasındaki bir durum değil, devletler arasında bir durumdur. Savaş sadece düşman devleti yoketme hakkı verir. Ama silahı bıraktıkları andan itibaren o ülkenin yurttaşlarını öldürme hakkını da, köle alma hakkını da (CS I 4) vermez. Özellikle de daha öncede belirtildiği gibi iktidar hakkın kanıtı değildir (CS I 3).

Rousseau özgürlük haklarının vazgeçilmezliği konusunda iki tane de teolojik olmayan neden öne sürer: Birinci olarak "insanın kendisi parasız hediye etmesi iddiası, ... kavranamaz bir saçmalıktır; böyle bir eylem, eyleme girişen kişinin akıl sağlığı yerinde olamayacağı için zaten geçerli değildir... Delilik ise hak doğurmaz" (I 4).

İkinci olarak özgürlükten vaz geçiş, insanlıktan feragat demektir. "Böyle bir feragat insan doğasına uygun değildir ve böyle birşey yapmak irade özgürlüğünden, eylemlerinin ahlâkiliğinden tümden vazgeçmek demektir" (a.y.).

Özgürlüğünden vazgeçen kişinin yaptıklarından sorumlu olduğu ve cezai ehliyetinin varlığı kabul edilemez. Yani bu şekilde ortaya çıkan sözleşme ilke olarak geçersizdir. Daha ötesi, insanın kendisini gelecekte yapacaklarından dolayı sorumlu olmayacağını ilan etme ve böylelikle gelecekteki ödevlerinden de geri çekilme hakkı yoktur. Yani birini köleleştirmek ya da onun bunu kendisinin yapması, insanın birey olarak, ahlâki varlık olarak varlığını ihlâl etmektir. Bu sadece özel hukuki sözleşme açısından geçerli olmakla kalmaz, özellikle de insanın egemene kendini koşulsuz olarak teslim ettiği bir sözleşme olamaz.

Rousseau'nun hâlâ geçerli bu teziyle bağlantılı vesayetçilik –ceza hukuku ile ilgili verilen örneklerdekinden farklı olarak– ihlali durumunda cezayı öngörmediği ve sadece insanın belli sözleşmeleri yapmaya hukuki olarak muktedir olmadığını iddia ettiği için güçlü değildir.

Öznel hakları sınıflamanın ve farklılaştırmanın tabii ki çok sayıda yolu vardır. Bunlardan az önce sunulan en önemlisi ilkesel olarak bütün insanlar ya da tüm yurttaşlar için kabul edilen taleplerin, doğalarından dolayı ayrıcalıkları içerenlerden ayırdedilmesi gereğinden oluşur.

Gene varlığından ve korunmasından devletin tüm yurttaşlarına, ama sadece kendi yurttaşlarına karşı sorumlu olduğu yurttaş hakları ile onun tüm insanlara karşı sorumlu olduğu ve uyması gereken insan hakları arasındaki geleneksel ayrım önemlidir. Örneğin seçme ve seçilme hakkı birincisi türden haklara aitken, doğrudan tehlikeler karşısında yaşam hakkının korunması ikincisine girmektedir. Diğer bir yaklaşım insan haklarını devlete karşı savunma hakları, politik katılım hakları ve sosyal güvenlik hakları biçiminde sınıflandırır.[11] İki şemanın karşılaştırmasına göre devlete karşı savunma hakları öncelikle insan hakları, katılım hakları ağırlıkla yurttaş hakları iken sosyal güvenlik hakları kısmen bütün insanları kapsarken –örneğin asgari geçim sözkonusu olduğunda bunu sağlama gücü olan ülkenin topraklarında yaşayan bütün insanların tümü için geçerlidir– kısmen de, emeklilik sigortası gibi, kontrolsüz kullanımı durumunda çökecek, belli bir sigorta primi sistemiyle ilişkilendirilmiştir.

İnsan hakları ve demokrasi

Bu sınıflamalar ışığında demokrasi ve insan haklarının, harcıalem sözlerin ötesinde, birbirlerinden soyutlanmış olarak değil, ancak ilişki içerisinde tam anlamıyla etkili olabilecekleri ve iki tasarımın nasıl sıkı biçimde içiçe geçmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Herkes için katılım hakkı, o da gerçekleşirse, ancak bir demokraside olasıdır. Hatta bugün, tersinden yola çıkılarak, demokrasilerde en azından dolaylı olarak, egemenlik alanında yaşayan herkesin,

11. Peter Koller, *Menschen- und Bürgerrechte aus ethischer Perspektive, Jahrbuch für Recht und Ethik 3* (1995) içinde, Georg Lohmann, *Menschenrechte zwischen Moral und Recht*, G. Lohmann/St. Gosepaht (yayınlayanlar), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M 1998 içinde.

egemenliğin icrasında yer alması gerektiği kabul edilir.

Sözcüğün bugünkü kullanımı, sadece farklı sosyolojik, ekonomik ve hukuki verilerden dolayı da olsa, sözcüğün ima ettiği tarihsel paralelliklerden –özellikle Demos'un, yani aşağı halk tabakalarının egemenliği olarak demokrasinin antik yorumundan, ama aynı zamanda bir zamanlar reel olarak varolmuş Atina demokrasisinden de– uzaklaşmaktadır. Sıklıkla demokratik olarak nitelenen orta çağın ve erken yeniçağın düşünce geleneği –kölecilik dönemi Amerika Birleşik Devletleri dahil– sözcüğün günümüzdeki kullanımına göre, herkesin katılım unsuru vazgeçilemez olduğu için, bugünkü ölçütlere göre demokratikten çok cumhuriyetçi olarak adlandırılabilir.

Bu vazgeçilemezlik bir yanıyla yeniçağ açısından tipik olan bir varsayımdan, insanların prima facie eşit oldukları, özellikle de politik danışma ve kararlara katılım açısından önemli olan yetiler açısından birbirlerinden, belli grupların daimi olarak egemenliğin dışında tutulmalarını ya da bazılarına imtiyazlı bir konum verilmesini gerekli kılacak düzeyde farklı olmadıklarının varsayımından ortaya çıkmaktadır. Bu konu aşağıda daha yakından incelenecektir.

Son bölümde tartışıldığı gibi herkesin katılımının gerekliliği doğrudan demokrasiye özgü meşruiyet temelinden ortaya çıkmaktadır. Bu temel, salt işlevsel olan, barış ve ihtiyaçların karşılanmasını merkezine alan meşruiyet tasarımından farklı olarak, bir kararın muhatabı olanların, halkın onayıdır.

Devlete karşı savunma hakları konusunda da –yaşama hakkı, hareket serbestisi, düşünce özgürlüğü ve diğer temel hakları da sonuç olarak, ne kadar baskın olursa olsun çoğunluğun iznine bırakmayız– demokrasi açık avantajlara sahiptir. Demokratik olarak kontrol edilemeyecek bir birey ya da azınlık egemenliği, uyruklarına insan hakları verebilir, ancak bunları, onların uygun olmayan bir davranışları durumunda tekrar esirgeyebilir. Böylece bunlar hak değil sadece lütuf özelliği taşır. Sadece demokrasi, o da kontrol mekanizmaları ve kuvvetler ayrılığı uygulanırsa, bir egemenlik biçimi olarak değişmeden sürebilir. Bir otokrasinin, bu özelliği kazanabilmesi için, en azından olağanüstü hal durumlarında, tüm anayasal

kontrol mekanizmalarını yürürlükten kaldırabilme imkânının olması gerekir. Yani, garanti edilmiş koruyucu haklar ile böyle bir sistemin uyuşabilmesi çok zordur.

Sosyal haklar konusunda demokrasinin avantajları o kadar açık değildir. Hatta otokratik yönetim biçimlerinin, büyük halk kitlelerinin gereksinimlerini, kendilerini demokratik diye niteleyen devletlerden daha etkin biçimde karşılamış olmaları az rastlanan bir durum değildir. Bu konuda ilk olarak, sosyal bakım ve desteğin belli bir ölçüsünün, her insanın, bütün egemenlik biçimleri altında hakkı olan asgari bir şey olduğunun vurgulanması gerekir. Egemenliği altındaki bölgede barışın korunması ve orada yaşayan bütün insanların yaşamlarının güvenceye alınması her tür politik egemenliğin asli fonksiyonu, politik karar verme biçiminin organizasyonundan da bağımsız olarak, öncelikle yerine getirilmesi gereken temel meşruiyet koşuludur. Herkesin asgari geçiminin, en azından ilkesel olarak hak kabul edilmediği çoğunluk egemenliği, burada önerilen tanıma göre, anlamlı biçimde demokrasi olarak adlandırılamaz. Bu, son bölümde ele alınan meşruiyet ilkelerinden de ortaya çıkar.

Öte yandan demokrasi, ekonomi sektöründe de, otokrasilerde engelsiz yapılma olasılığı çok daha az olan kamusal tartışmalar aracılığıyla, sosyal taleplerle, devletin iktisadi imkânları arasında bir orta yol bulma olanağını sunar. Böylelikle arzulanan ve zorunlu sosyal tedbirlerin bir tarafça engellenmeme, diğer tarafça da, ekonomiyi çökertecek şekilde uygulanmama şansı artar. Tam da vergilendirme ve vergilerin kullanımının kontrolünde, devlet harcamalarının uygun biçimde nasıl sınırlanabileceğinin hâlâ net olmaması durumunda bile, halk egemenliği yukarıdaki nedenle çok önemlidir.

Böylelikle tam da insan hakları düşüncesi, politik ve hukuki tartışmaya bir değiştirilemez eşitlik unsuru getirmektedir. Bu unsur, ne öznel haklar anlayışında ne de sıklıkla "demokratik" olarak nitelenen, ama gerçekte "sadece" cumhuriyetçi olan ve antik dönemden Marsilius von Padua ve Machiavelli üzerinden Rousseau'ya ulaşıp, sonra, yukarıda gösterildiği gibi, vazgeçilemez insan hakları programıyla birleşen gelenekte vardır (Contrat Social I 6, II 1, II

4). Spinoza, Rousseau ve Kant'ta bu gelenek damarları birleşmektedir. İktidara katılım ve yurttaşların korunmasını hedefleyen cumhuriyetçi düşünce biçiminin, herkesin ilkesel olarak aynı asgari taleplerini savunan insan hakları geleneğiyle ilişkilendirilmesinin, ancak modern talepleri belli ölçüde karşılayacak bir demokrasiye götürebileceği anlaşılabilecek bir şeydir. Politik bir egemenliği meşru olarak kabul etmemiz için şimdilerde, hem politik irade oluşumuna katılımın, hem de herkes açısından katlanılabilir yaşam koşullarının ve özgürlüğün belli ölçüde sağlanmış olmasının gerektiği doğal görülmektedir.

Dekretistlerce insanların genel olarak sahip oldukları kabul edilen hakların, politik talepler haline nasıl dönüştüğü tarihsel olarak çok açık değildir. Bir yol olasılıkla Ockham'ın, Gerson'un ve sonrada Luther'in ilan ettiği dini özgürlük hakkının laikleşmesi üzerinden, reformasyon dönemindeki politik özgürlüğe uzanmaktadır.

İnsan hakları binasının ikinci önemli bir köşe taşı tabii ki Hobbes ve Pufendorf gibi yazarlarca doğabilimsel, analitik-sentetik yöntemlerin kullanılmasıdır. Bir kez devletin indirgenemeyen atomları olarak insanların eşitliği ve bu nedenle görevlerinin de eşitliği kabul edildiğinde, aynı görevleri olanların aynı haklarının da olması gerektiği sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Pufendorf'un tezleri Locke'la birlikte John Wise ve Amerikan Devriminin diğer yol göstericileri tarafından da kullanıldı.[12]

Gene cumhuriyetçi düşünen yurttaşların mutlakiyetçi egemenliğe karşı talep ettikleri ve bir kısmı öncelikle gerçekten grup ayrıcalığı olarak anlaşılsa da, eşitlikleri artık az ya da çok gönüllü olarak kabul edilen insanların tümüne uygulanmasını istedikleri haklar da önemli oldu. Burada, yukarıda sözedilen ve ondokuzuncu yüzyıla kadar devam eden köleliğin hukukiliği çerçevesindeki tartışmalar da bir rol oynadı. İnsan hakları düşüncesinin ele alınması, monarşik kesim karşısında uzun zamandır dezavantajlı duruma düşmüş zümresel kesime, öncelikle etkili ve daimi bir propaganda imkânı ve ardından da politik başarı sağladı.

İnsan hakları gibi bir düşüncenin hukuki olarak etkili olabilmesi için, onu kendi davası haline getiren ve onun normal bir şey olarak görülmesi için yeterince baskı yapabilecek politik bir gruba gereksinimi vardır. Avrupa dışındaki kültürlerde benzeri konseptlerin düşünsel planda hazırlanması değil, ama bunları kendi programları haline getirecek etkin politik gruplar eksikti.

İnsan haklarının küresel olarak savunulması ancak yirminci yüzyıl içerisinde, kolonyal güçlere, her şeyden önce iki dünya savaşında kolonilerden askerlerin kullanılmasını da haklı gösterdikleri, kendi ilkeleri hatırlatıldığında gerçekleşti. Bu anlamda, bu talebi kolonyalizmin yeni bir değişkesi olarak yorumlamak, ince bir ironidir.

Aynı şekilde, geçen bölümün devamında yapılan, demokrasinin Batı modeline uygun demokratik anayasal devletle özdeşleştirilmesi "tarih dışı" ya da "kültür emperyalisti" bir talepten değil, tersine alternatif eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Diktatörlükleri "gerçekten" demokratik olarak göstermeye çalışan faşist ve halk demokrasisi yönündeki haklı kılma çabaları şimdilerde, etkileri ve teorik gerekçeleri ile az ya da çok gizlenen kinizm olarak görülebilirler.

Bir demokraside, daha önce de söylendiği gibi, egemenlik alanında yaşayan tüm insanların, en azından dolaylı olarak egemenliğe katılmış ve katılıyor olmaları gerekir. Böylece örgütlenme biçimi, yurttaşlara belli garantilerin verilmesi kaydıyla, ayrıntılarda ciddi farklılıklara imkân veren demokratik anayasal devletin demokratik alternatifi olarak, uzlaşma prensibi ya da etkisi açısından sınırlanmayan, tüm katılanların çoğunluk prensibinin kaldığı savunulur. Ancak deneyim, uzlaşma prensibinin sadece otoriter güç kullanımının[13] formel kılıfı olmayıp, gerçekten uygulandığı örgütlen-

12. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, yeni baskı Göttingen 1990, 142 vd. Sınırlayıcı anlamda D. Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im Deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1977, 79 vd.
13. Halk demokrasilerindeki seçimlerde nasıl "hayır" oyu verilebileceğini ortaya çıkarmak için yeterince kurnaz ve ısrarlı davranan az sayıdaki insan için bkz. Konrad/Szelenyi, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht*, Frankfurt/M, 1981, s. 249.

melerinin manevra kabiliyetlerinin çok sınırlı olduğunu öğretmektedir.

Demokratik anayasal devletin, çoğunluğun sınırsız bir egemenliğinden daha az demokratik olarak nitelenemeyeceği, yukarıdaki sunulan ve azınlıkların korunmasını önkoşul olarak kabul eden çoğunluk kararının kendisinin haklı gösterilmesi yolundaki tezlerden ortaya çıkmaktadır. Böylece bugün demokrasinin, demokratik anayasal devletle özdeşleştirilmesi mutlaka gerekli olmasa da rasyonel ve akla yakındır.

Doğal haklar var mıdır?

Doğal öznel hakların varolup olmadığı sorusu tabii ki, beyaz kaplanların ya da keşfedilmeden önce bakterilerin varolup olmadıkları sorusuna benzer bir anlamda yanıtlanamaz. Haklar aranıp, muhtemelen de günün birinde keşfedilmezler. Gene asal sayıların sonsuz olmasına benzer şekilde, sonsuz sayıda doğal hakkın varlığı da söz konusu değildir. Yokluklarının kabulü, herkes açısından açık biçimde kanıtlanabilecek bir çelişkiye de yol açmaz.

Ancak kitabımızın son bölümlerinde geliştirilen ve birçok kültürde yaygın olan politik birliğin ilkeleri, kitabın birinci bölümünde sunulan sıradan antropolojik gözlemlerle birlikte kabul edilirse, dünyadaki, başkası üzerinde egemenlik hakkı talep eden herkesi, özellikle de kendi ülkesinde egemenlik sürdürenleri, itaat etmesi gerekenlere, tekil olaydaki objektif hukuki durumundan bağımsız olarak, belirli hizmetler sunmaya ve özen göstermeye yükümlü kılmak ve bu özeni göstermedikleri zaman onlara karşı uygun biçimde mücadele etmek meşrudur. Hangi meşruiyet ihlallerinde hangi karşı önlemlerin uygun düşeceğini meşruiyet tartışması bağlamında incelemiştik.

Egemenler nezdinde yükseltilen özen talepleri doğal haklar, insan hakları ya da yurttaş hakları olarak nitelenebilir. İnsan haklarının varoluş biçimi, tek boynuzluların, cadıların,[14] nehir cinlerinin

14. MacIntyre 1985, 69.

veya Phlogiston'lar* gibi masal kahramanlarının, yani zaman aşımına uğramış teorik kurguların varoluş biçimi gibi değildir. Bunlar, politik sistemin karşı karşıya bırakılabileceği ve de bırakılması gereken meşruiyet koşullarıdır.

En azından savunma hakları, bireyin meşru bir dünya düzeni için talepleri olarak da formüle edilebilir.[15] Böylelikle her insanın, her devlet karşısında, yaşamsal zorunlulukları talep hakkının varolduğu daha rahat açıklanabilir: Çünkü federal devlet ya da devletler birliği olarak yorumlanmak istenmelerinden bağımsız olarak ikisi de bu dünya düzeninin parçalarıdır. Tabii şu ana kadar ki dezavantaj, (henüz) bu taleplerle ilgili, belli belirsiz örgütlenmiş bir dünya kamuoyu dışında, doğrudan bir muhatabın bulunmamasıdır.

Ernst Tugendhat ile Jürgen Habermas arasındaki insan haklarının esas olarak ahlâki karakterde mi, yoksa hukuki karakterde mi olduğu[16] çatışması böylelikle sertliğinden birşeyler kaybetmektedir. Son bölümdeki açıklamalara göre, sözü edilen meşruiyet koşulları, aydınlanma ahlâkiliği açısından temel olan, her insanın kendi başına amaç olduğu yolundaki ilke ile –aslında doğal hukukun belirleyici kurallarını bulma çabalarından kaynaklanan bir ilke– çok yakın bağlantı halindedirler. Öte yandan hukuk devleti kurallarına göre oluşmuş hukuk sistemleri, insanların eşitliğinin varsayılması ile birlikte hukukun dışarıdan ahlâkileştirilmesi sonucunu yaratan, yasal düzenlemelerin aleniliğine, genelliğine ve tarafsızlığına yönelik formel ilkeler içerirler.

Tümüyle ya da kısmi gayri meşru politik örgütlenmelerde, insan haklarının, ahlâki nitelikte mi, politik nitelikte mi oldukları tartışmasından bağımsız olarak, her halükarda mücadelesinin verilmesi gerekmektedir. Ancak örneğin diktatörlük döneminden sonra, geçmiş dönemin işkencecileri gerçekten cezalandırılabilmek isteniyorsa, bunun, onların her zaman geçerli olan hukuki kuralları ihlal ettikleri kabulü ile gerçekleşmesi muhtemelen daha kolay olur.

* Hiç bir koşul altında yanmayan mitolojik varlıklar (ç.n).

15. Matthias Kettner Karlsruhe Üniversitesindeki İnsan Haklarının Felsefesi başlıklı proje seminerinde söylem etiği çerçevesinde sunduğu İnsan Haklarının Gerekçelendirilmesi başlıklı konuşmasında bu konuya dikkat çekti.

16. Bkz. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993, Habermas 1992, Lohmann 1996.

Ahlâki itaat ödevi, en azından kısmi olarak, özgür bir katılım imkânıyla bağlantılandırılmıştı. Bunun da ötesinde özgürlük elbette yeniçağın politik tartışması açısından temel kavramlardan birisidir. Ancak bu kadar sık ve bu ölçüde bir vurguyla kullanılan bu kavramdan ne anlaşıldığı hiçbir şekilde açık değildir. Hukuki politik alanla sınırlama durumunda bile, belli bir netliğe ulaşmak için, birkaç ayrıma gidilmek zorundadır.

Bu, özellikle de bin yıllardan beri asil ve istenen bir şey olarak değerlendirilmesine rağmen özgürlüğün, diğer öznel haklar konusunda olduğu gibi hiçbir şekilde herkesin hakkı olarak görülmemesi nedeniyle daha da önemlidir. Christian Thomasius onu özel değerler arasında sayar. Yukarıda sözü edilen Dekretistler ve de Ockam açısından özgürlük, genel türden bir insan hakkı olarak değerlendirilmesine rağmen zayıf bir özellik taşır ve normal olarak pozitif hakkın arkasına çekilip, sadece olağanüstü sert baskı durumlarında etkili olur. Özgürlük ancak onsekizinci yüzyılda yavaş yavaş tüm insanlar için talep edilen, devredilemez bir hak haline gelmiştir.

Gelgelelim kavram çok sayıda yoruma elverişlidir ve tarihsel olarak önerilen ve her biri kendi başına açıklayıcı olan tanım denemeleri, hiçbir şekilde birbirlerine paralel olarak yürümemektedirler. Gene de burada, onları birlikte ya da birbirlerinin yanında sunmak önemli gözükmektedir.

Önce bu türden kavram açıklamalarında sevilerek tekrar edilen, ancak önemli de olan tespit, "özgür" sözcüğünün "aydan", "küreden", "gümüşiden", "temel etik öğretmeni eğitiminden" ya da "ISDN bağlantısından" farklı olarak, ilgili dil iyi bilinse dahi, açık bir anlamının olmadığı ve anlamını ancak kim ya da ne, neden veya ne için, ya da neden ve ne için özgürdür ya da olmalıdır tespiti ile tamamlandığında kazandığıdır. Bu örneğin, bir eğlence alanının pislikten arınmışlığını (özgür olduğunu ç.n.), bir miktar paranın kullanıma hazır olduğunu (serbest bırakıldığı ç.n), bir kadının annesinin vesayetinden kurtulduğunu (özgür olduğunu, ç.n.) ya da

kızların bugün kendi istemlerine göre meslek seçmekte özgür olduklarını (yasaklı olmadıklarını ç.n.) ifade edebilir. Bu iki bağlantıdan sadece birinin daima kullanılabileceğini değil, olsa olsa somut durumda öne çıkanın biri olduğu anlamına gelir.

Politik teori açısından da temel olan, pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrım – ki Isaiah Berlin[17] tarafından yeni tartışmaların gündemine sokulmuştur – bu karşılaştırma aracılığı ile açıklanabilir. Yukarıda sunulan yaklaşıma göre pozitif özgürlüğün merkezinde, hukuki-politik alanda özerk *olma*, yani kararlara katıl*ma* özgürlüğü, negatif özgürlüğünkinde ise gereksiz vesayet*ten* özgürleşme, yani, devletin kendini çektiği bir alanın sağlanması vardır. Başka bir vurgu ile ve devletle ilişkilendirilerek söylenirse birinde esas olarak yukarıda geçen savunma hakları, diğerinde ise katılım haklarıdır söz konusu olan. Özgürlüğün bu iki değişkesi de çok farklı biçimlerde yorumlanabilir. Ancak söz konusu olan temelden farklı ve uzlaştırılamaz iki tasarım değildir. Hatta bunların, tam tekamülleri için, demokratik anayasal devlette birbirlerini tamamlamaları gerekir.

Şimdi bunun gösterilmesi gerekmektedir. Bunun için önce pozitif, sonra da negatif özgürlüğün farklı yönleri ve yorumları incelenecektir.

1. Pozitif özgürlük ve özerklik

Pozitif özgürlüğün politik alanda özerkliği güvence altına alması gerekir. Daha basit bir dille ifade edilirse bireyin, tabi olduğu cemaatin kararlarını kendi kararları olarak kabul etmesinin nasıl bir gerekçesi olabileceğinin açıklanması gerekir. Sorunun determinizm sorununa dahil olan, özerkliğin mümkün olup olmamasıyla ilgili yanı, yukarıda ceza tartışması bağlamında incelendi. Şimdi bu konseptin, politik alana nasıl taşınabileceğinin görülmesi gerekmektedir, ki burada kendini belirleyen benin kim olduğu sorusu yeniden ortaya çıkmaktadır. Onun ardından bireysel ve kolektif özerkliğin

17. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, aynı yazarın *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969 adlı eserinin içinde.

ilişkileri konusundaki farklı anlayışların, somut politik duruma etkileri incelenecektir. Bu yalnızca bir bütün olarak politik birim açısından geçerli olmakla kalmamaktadır. Birçok soru, yapısal azınlıkların politik olarak hesaba katılmaları talebi yükseltildiğinde ilginç biçimde yeniden ortaya çıkmaktadır.

Özerklik ve zor yasaları: Bireysel özerklik, devletsel bir hukuk sisteminde zorlayıcı yasaların varlığı gerçeğiyle nasıl uzlaşabilir? Bu, örneğin sınırlı bir ölçüde, yasaların sustuğu, böylece özerkliğin dokunulmaz olduğu bir alan yaratılarak gerçekleştirilebilir. Bunun uygun bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiği sorusu ile birlikte bu imkân yukarıda yapılan açıklamaya göre negatif özgürlük alanına aittir. Burada öncelikle söz konusu olan, bireye uymak durumunda olduğu yasaların oluşumuna katkıda bulunma imkânının sunulmasıdır. Pozitif özgürlüğün bu yorumunun klasik formulasyonu Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin, çoğunluk kararıyla ilgili daha önce değindiğimiz bölümünde bulunmaktadır (Bölüm IV. 2):

"Ancak, insan nasıl özgür olup, aynı zamanda kendisinin olmayan irade beyanlarına boyun eğmeye zorlanabilir sorusu ortaya atılacaktır. Muhalifler nasıl olur da hem özgür hem de kendi onaylarından geçmeyen yasalara tabi olabilirler?

Benim buna cevabım, sorunun kötü sorulmuş olmasıdır. Yurttaş, onun iradesine rağmen çıkarılanlar dahil, bütün yasalara onayını verir ve birini çiğnemeye kalkışması durumunda onu cezalandıracak olanları da kabul eder. Tüm devlet organlarının sürekli olarak geçerli olan iradeleri genel iradedir ve insanlar ancak bunun aracılığıyla yurttaş ve özgürdürler."

Burada da çoğunluk kararı için iradeci argümanda olduğu gibi, Rousseau'nun çoğunluk iradesi ile genel iradenin uyuşması için kesin koşullar koyduğu ve benzer yaşam koşullarının kendiliğinden ortaya çıkaracağı gönüllü oy birliğinden her türlü sapmayı sorunlu gördüğü daima hatırlanmalıdır.

Buna paralel olarak, pozitif özgürlüğün ikinci büyük savunucusu Kant *volenti non fit iniuria (iradi davranışla haksızlık oluşmaz)*

ilkesine uygun olarak, kendi devletinin yurttaşına idede "rızasını verdiği yasadan başkasına itaat etmemek" hakkını teslim etmektedir (Rechtslehre md. 46). Ancak Kant da yurttaşın doğuştan getirdiği özgürlüklerin bir kısmını feda etmediğini, tersine, kendini eksiksiz yasal durumda yeniden bulmak için, "vahşi, kanunsuz özgürlüğü" tümden terkettiğini vurgulamaktadır (Rechtslehre md. 47, AA VI s. 315). Onun açısından devlet zoru, "özgürlük engelinin bir engellenmesidir" (Rechtslehre, giriş md. D, AA VI 231).

Kant ve Rousseau açısından, bir demokratik egemene dahi prensip olarak kapalı bir alan olamaz. Rousseau'ya göre toplum sözleşmesi, "genel iradeye karşı çıkan herkesin, tüm mekanizma ile buna zorlanması gerektiği; bunun da onun özgür olmaya zorlanmasından başka bir anlamı olmadığı" yolundaki zımni uzlaşmayı içerir (Contrat social I 7). Herkesin aynı şekilde tabi olduğu ve böylelikle yaşamını sürdürmekte insanı, başkalarının keyfiliğinden ve ruh halinden –hatta kendi tutkularından– özgür kılan yasa egemenliği, burada olduğu gibi Kant'ta da özgürlüğün tipik sembolüdür.

Aynı şekilde Rousseau'da (CS I 7) ve de Kantçı etikte öznenin özerkliği ile onun ahlâk yasasına boyun eğmesi, sadece birbiriyle uzlaşır olmakla kalmayıp, aynı anlama gelmektedirler. Bu yaklaşıma göre, yasaya karşı her tür çekince, bireye ayrılmış her "vahşi, kanunsuz özgürlük" alanı şantajcı keyfiliğe ve tutsaklığa açılmış bir istila kapısıdır.

Özerkliğin, öncelikle cesaret ve tutkunun akıl aracılığıyla denetimini ifade ettiği düşüncesi bazan Plato ile ilişkilendirilmekte (Phaidros, 246a-d, 253c- 256e) ve yeni çağda temel olan aklın bir özelleşme ve kozmik düzenden kopuş yaşadığı ilave edilmektedir.[18] Burada (ve yukarıda Rawls'a karşı) varlığı tespit edilen benliği yalıtılmış ancak mantıklı ben-noktası haline getirme sözde eğilimi, Aristotelesçi duygusal alana hâkim akıl ruhunun despotik olmayan politik egemenliği tasarımını kabul edince göreceleşmektedir. Orta çağda da –Aquinolu Thomas ve hatta Duns Scotus'unki gibi iradeci taslaklarda– geçerli bu öğretide duygusal alanın oluşumu için o kadar önemli olan koşullar –sosyal çevreninkiler de dahil–, deyim

18. Charles Taylor 1996, par 6.1., s. 214 vd., 270.

yerindeyse kendiliğinden bir rol oynarlar. Bu alan mantık ve irade tarafından bastırılmamakta, yönetilmektedir. Doğal hukuk tartışmalarının etkisiyle Rousseau'da özellikle de Kant'ta, iradenin belirlenmesinde ve insanların bir bütün olarak buna yöneltilmesinde kurallılık tasarımı gündeme gelmektedir. Bu (öz) yasa koyma karşısında yasanın geçmediği bir alan varolamaz.

Bu yaklaşımın karşıtı Beccaria'da bulacağımız ve bireyin toplumsal sözleşme imzalarken özgürlüğünden, sadece kamusal düzenin devamı için gerekli olandan vazgeçtiğini savunan, yani negatif özgürlüğün belli bir ölçüsünü talep eden anlayıştır. Bu yaklaşımın tabii ki, cematin bireyi ölümle cezalandırma hakkı olup olamayacağı sorusuyla ilgili de sonuçları oldu. Çoğunluk kararı bağlamında olduğu gibi, ölüm cezasında ve de insan hakları ile demokrasi ilişkisinde, gerçekten de yaşamımızın, sezgisel olarak hiçbir büyük çoğunluğun insafına terketmeyeceğimiz, burada olduğu gibi, günümüzde çoğunlukla savunulan anlayışa göre, "devredilemez" insan haklarına sahip olduğumuz alanları vardır. Ceza durumunda burada, üst sınırı kamusal düzenin devamı için gerekli olanla belirlenen, belli sınırlamalar yapılmaktadır. Ölüm cezası bu sınırlamalara dahil değildir.

Ancak Kant'ta, vahşi, kanunsuz özgürlükten tümüyle vazgeçilmesi ile bireyin sadece genel yasalarla açık biçimde izin verilen şeyler konusunda özgür olduğu söylenmek istenmez. Kant açısından bilindiği gibi, "kendisi ya da ilkesine uygun olarak herkesin keyfiliğinin özgürlüğünün, genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğü ile bir arada varolabildiği her eylem doğrudur" (Einleitung in die Rechtslehre md. C, AA VI 230). Peter Koller'in tespit ettiği gibi bununla, yukarıda belli ölçüde ceza tehdidi nedeni olarak kabul edilen karşılıklı ya da tek yanlı rahatsızlığın önemli bir kısmı halledilebilir.[19]

Devleti önceleyen özgürlük yerine pozitif özgürlüğün tek başına temsilcilik iddiası tartışması o halde, esas olarak bireyin sonuç olarak hangi eylemleri yapma izni olduğu konusu değil, daha çok,

19. Peter Koller, *Freiheit als Problem der politischen Philosophie*, Bayertz 1996, 111-138, 128.

devleti önceleyen ve demokratik yasa koyucunun da her türden müdahalesine kapalı bir alanın olup olmadığı sorusu etrafında dönmektedir.

Pozitif özgürlüğün tanıtlanmasında kabul edilen devlete tabi olan bireylere garanti edilen özgürlük alanının, tekil bireylerin zorlayıcı keyfiliğinin hâkim olacağı hukuksuz bir alan yarattığı varsayımı, özgürlük hakları, yasadan etkilenen *tüm tekil bireyleri* koruyor ve örneğin değişik türden bağımlılık ilişkileriyle şekillenen aile ve küçük işletmeleri de içine alıyorsa, politik olarak isabetli değildir. Söz konusu olan tam da geleneksel olarak babanın karısı ve çocukları üzerinde kontrolsüz güç kullandığı, ev alanının korunması *değildir*. Özellikle Anglosakson çerçevede, bu ev alanının korunması gereken özel alanla özdeşleştirilmesi, bazı feministlerin, tekil insanların her tür baskıya karşı bu türden korunmalarını –tek başına alındığında istenmeyi değer bu şeyin– reddine yol açtı. Bu korumanın savunucuları haklı olarak, bu tür bir özgürlük alanının esirgenmesinin devlet keyfiliğine kapıları açacağından korkmaktadırlar.

Her türden devletin kontrolü dışında tutulmuş, bir bireysel haklar alanından yanalığın ya da karşıtlığın ötesinde, pozitif özgürlükten yana bir tutumun, somut olarak devlet içinde yaşayan bireylerin yasalar konusunda birlikte karar verip vermediklerine göre farklı sonuçları olur. Rousseau ve Kant açısından yurttaşların yasalarla ilgili, gerektiğinde zorla alınacak onayları, elzemdir. Ayrıca Rousseau'nun herkes açısından maddi olarak da eşit karar durumu tasarımı (Contrat social II 4) ve Kant'ın hak tanımının kendisi (Rechtslehre, Einleitung md. B, C) özgürlük haklarının garantisiyle karşılaştırılabilecek bir koruma fonksiyonunu yerine getirir.

Hegel, Kant ve Rousseau'yu genel iradeyi kendi başına mantıklı bir şey olarak değil, "sadece, bu tekil iradelerden ortaya çıkan bir ortaklık olarak" görmekle suçlar (Rph md. 258).

Hegel yukarıda belirtildiği gibi, Rousseau'da, Kant'ta ve yeni çağın düşünce dünyasında temel olan sözleşme fikrini, bir özel hukuk tasarımının devletin yüce alanlarına taşınması olarak değerlendirerek reddeder (Grundlinien der Philosophie des Rechts md. 75,

md. 100, md. 273). Onun açısından devlet, "öze ilişkin (tözsel) iradenin gerçekliği olarak, ... içinde özgürlüğün en yüksek hakkına kavuştuğu mutlak, hareketsiz, kendi başına amaçtır. Aynı şekilde bu nihai amaç, *en yüce görevleri* bu devletin üyeleri olmak olan tekil bireyler karşısında, en yüce hakka sahiptir." (md. 258, orijinalde italik yazılmış). Bu nedenle o, devredilemez hakları kabul edip (md. 66), tekil bireylerin hayattan vazgeçme hakkını yasaklarken (md. 70) aynı zamanda devlete ve yüksek ideye, tekil insanların yaşamları üzerine hak tanıyabilmektedir. Hegel özgürlüğü "tözsel iradenin" gerçekleşmesi aracılığıyla tanımlarken, başkalarıyla birlikte Charles Taylor'un, Hegel'e dayanarak yaptığı insanların dürtülerine hükmeden aklın yeni çağdaki özelleşmesi fikri reddedilmelidir. Hegel'in bu nedenle birinin yaşamına mal olabilecek bir sözleşmeyi onaylamasını gerektiren koşulları açıklamak zorunda değildir, çünkü sözleşme her halükarda tümüyle uygunsuzdur.

II. bölümde belirtildiği gibi burada "somut töz" olarak ahlâklılık, hedefi devlet olan (md. 144) "özgürlük idesi" (md. 142) işlevi görmektedir. Bireyler sadece "olgusallıklardır" ve "ahlâklılık" tözünden bağımsız bir varlıkları yoktur. Onlar, asılları töz tarafından değiştirilmeksizin varolur ve yok olurlar. "Somut töz" olarak ahlâkilikten söz edilmesinin, devlet, ahlâkilik vb. soyutluklar töz, somut bireyler olgusallıklar olarak tanımlanınca, bireysel insanların, atların ve taşların, nitelikleri, nicelikleri vb. ile ilk töz oldukları yolundaki Aristotelesçi kategoriler düzeninin başaşağı edildiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Pozitif özgürlüğün bu yorumuna göre o halde, bireysel iradenin devletin devlet oluşundan dolayı gerçekleşen genel irade üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ancak, negatif özgürlük kavramı dolayımındaki tartışmayı bir kez daha öncelemek anlamında söylenirse, ne sadece teorik bir imkân olmak anlamında toplum sözleşmesine onayın esirgenmesi, ne de devlete karşı kısmi çekince olarak, devlet*ten* bir özgürlük de yoktur. Çünkü "devlet, somut özgürlüğün gerçekliğidir" (md. 260).

Hegel anayasal miras monarşisini savunduğu için (md. 273, 278-280, bkz. md. 274: "Her halkın kendine uygun anayasası var-

dır."), tabi olunan yasaları belirleme özgürlüğü de yoktur. Buna karşılık, bireyin özgürlüğünün gerçekleşmesinin, Prusya devletine tabilikte ve onun tarafından gereğinde itaate zorlanmakta yattığının kesin güvencesi vardır.

Hegel "özel çıkarların ... gerçekten ortadan kaldırılmaması ve hatta baskı altına alınmaması" (md. 261) gerektiğini önemsese de ilgili bireyler için bir itiraz hakkı öngörmemektedir. Böylelikle de bireylerin yanlış bilinç tarafından şekillenen arzularının değil, tersine ancak partide ifadesini bulan *gerçek* iradenin, özgürlüğün gerçekleşmesine yol açtığı bir özgürlük yorumuna zemin hazırlar. Böyle bir durumda bireyin özgürlüğü tarn da örneğin Stalin döneminiden tanıdığımız gibi, bireyin kamplarda eğitimi sonucunda ortaya çıkabilir.[20]

Kolektif özgürlüğün haklı olduğu durumlar: Gene de bireysel özgürlük haklarının gerçekleştirilmesinin değil, ama örneğin belli bir bölgedeki yabancı egemenliğin ortadan kaldırılmasının merkezde olduğu durumlarda, her kolektif özgürlük anlayışı toptan mahkum edilmemelidir. Hatta bireysel hakların geçici olarak ihmal edilmesi durumunda bile bu yapılmamalıdır. Böylece belki, kolonyal egemenlikten kurtuluşu takip eden bir geçiş döneminden ve yeni kurumların belli ölçüde yerleşmesinden sonra, bir dereceye kadar demokratik koşullara ulaşılabilir.

Bu geçiş dönemi tabii ki keyfi bir şekilde uzatılamaz. Öte yandan kolonyal bir egemenliğe karşı direniş, kolonileştirilmiş ülkede yaşayanların, kendi ülkelerindeki gidişat konusunda karar verme hakları yoksa ya da bunlar, kolonyal devletin genel politikasını belirlemede, kolonyalist ülkenin halkına göre daha az söz sahibi iseler, bu egemenlik nisbeten yumuşak bir özellik de taşısa, haklıdır.

Kolektif özgürlükten söz etmenin kabul edilebilir sayılacağı bir başka durum, Kanada'daki İnuit'ler örneğindeki gibi modern demokrasiler içerisindeki arkaik kültürlerdir. Bu tür durumlarda, en

20. Burada da –II. bölümde olduğu gibi– Ken Westphal karşısında benim Hegel yorumumun 170 yıldan beri devam eden yanlış anlamayı devam ettirmek olması olasılığını açık bırakıyorum.

azından belli bir süre için, köksüzleşmeyi, yabancılaşmayı ve hatta yoksullaşmayı engellemek amacıyla antidemokratik kolektif karar yapılarına katlanmak anlamlı ve birlik içinde kalan tekil bireylerin yararına olabilir. Bu durumda, grup içindeki pozitif bireysel özgürlükle bağlantılandırılmış olması gerekmeyen, grup özgürlüğünün varlığı savunulur.

Ayrıca politik, pragmatik nedenlerle, örneğin iç savaşı önlemek için, bir azınlık içindeki antidemokratik karar süreçlerinin sineye çekildiği durumlar vardır. Olasılıkla, sözkonusu azınlığın politik temsilcilerinin demokratik bir seçimle bu statülerini kazanmadıkları bilinir, ancak başka bir muhatap da yoktur. Gene özgürlük davaları bir bütün olarak kabul edilip, desteklenen, ilkesel olarak haklı bir davası olan bir azınlık içerisinde, muhtemelen baskıcı koşullar nedeniyle demokratik bir seçimin gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Buna karşılık, demokratik özgürlük haklarının varolduğu ülkelerde ortaya çıkan ve kurtaracakları yurttaşları öncelikle her tür terör yöntemiyle sindiren sözümona özgürlük hareketleri meşru değildir ve desteklenmeyi haketmezler. Ancak gerçek hayatta böylesine açık ve net durumlar nadirdir. Somut örnekleri değerlendirmek zor bir iştir ve bu değerlendirmede deneyim, karar verme yetisi ve de sık sık politik olarak bulunulan yer gibi faktörler etkili olurken, felsefi teorinin genellikle önemli bir rolü olmaz.

2. Vesayetten kurtuluş – negatif özgürlük

Buna karşılık klasik libeal özgürlük burada negatif özgürlük olarak tanımlanan gereksiz vesayetten kurtuluş, Hobbes'in adlandırdığı gibi "yasaların susması"dır. Yukarıda Kant'tan aktardığımız "bir başkasının zorlayıcı keyfiliğinden özgürlük", devletin ve kamunun müdahalesinden özgürlük düzeyine kadar genişletilmektedir. Ancak burada da serbest mal ve sermaye dolaşımını ve böylece de üretim araçlarını proletaryadan korumayı liberal özgürlüğün çekirdeği sayan, gene cinsel serbestiyi onların yol açtığı halkın kabalaşmasıyla birlikte gören çok sayıdaki yanlış anlamayı ortadan kaldırmak

için ayrıntılara girmek gerekmektedir.

Bu amaca hizmet etmek üzere burada izinli olma özgürlüğü, bağımsızlık olarak özgürlük ve de bağımsızlık olarak özgürlüğün demokratik ve sosyal devlette güvenceye alınıp, geliştirilmesi olarak görülebilecek hareket alanı özgürlüğü anlamında "aktif özgürlük" ya da "sosyal özgürlük" arasında ayrım yapılacaktır.

İzinli olmak (license) anlamında özgürlük: İlk anlamıyla negatif özgürlük politik çerçevede sözkonusu eylemin yasalarca yasaklanmamış olmasından başka bir şey ifade etmiyor. Bu pozitif ahlâki bir değerlendirmeyle bağlantılı değildir. Öncelikle "özgürlük" sözcüğünün, izin anlamındaki İngilizce sözcük *license*'ın popüler filmlerdeki ve kasetlerdeki kullanımlarında (license to kill, license to ill, vb.) olduğu gibi, farklı faaliyetlerle bağlantılandırılmasının sözdizgisel ya da semantik bir sınırı yoktur.

Bir hukuk sisteminde öldürme, işkence, dolandırıcılık, hırsızlık vb. özgürlüğünün mantıklı biçimde varlığı söz konusu olamaz, çünkü hukuk sisteminin insanları koruma görevi vardır. Ancak bazı hukuk sistemlerinde belli insanlara kendimizin ya da başkalarının çok sorunlu bulduğu özgürlükler veren âdetler, sözleşmeler ya da bazan yasalar vardı ya da hâlâ vardır. Köle sahipliği, çokeşlilik gibi.

En azından birincisi, bugünkü anlayışa göre, herkes açısından geçerli zorlayıcı keyfilikten muafiyet anlamında asli bir özgürlük hakkı tasarımına ters düşer ve böylelikle modern anayasal devlet çerçevesinde savunulamaz – bazı *liberterler* hâlâ yukarıda savunulan insan haklarının vazgeçilmezliğinin radikal özgürlüğe ters düştüğünü savunsalar da. Bunun ötesinde her durumda şu ya da bu doğrultuda *a priori* sınırlar koymak zordur.

Birinci olarak belirli davranış biçimlerinin zorunlu olarak yasak olduklarını söylemek zordur. Bu tespiti, açığa çıkmış pezevenklik ya da sadist uygulamalar içeren ürünlerin üretimi gibi kesin kanıtlı olaylar bir tarafa bırakılınca, kadın ticaretinin yapıldığı bölgelerle ya da müstehcen yazı, ses ya da film kayıtlarının dağıtımı ile ilgili sürekli değişen düzenlemeler kanıtlar.

Öte yandan bu tür özgürlükleri sağlayacak, somut hukuki düzenlemeleri önceleyen ya da onların temelinde yatan herhangi bir ahlâki hak ya da doğa hukukundan kaynaklanan hak da yoktur. İzin lehine birine birşeyi yasaklamak isteyenin, –kendisine birşey yasaklananın, niye kendisine dokunulmaması gerektiğini gerekçelendirmesi değil- bunun diğer insanların korunması ya da refahı için neden zorunlu olduğunu gerekçelendirmesi gerektiği yolunda genel bir çekince mevcuttur. Yasakları ve onların uygulanması için gerekli olan zoru yeterince gerekçelendirme talebi, her insanı kendi başına amaç olarak görme ahlâki talebinin bir parçasıdır.[21]

İzin ve yasağın toplumsal yaşamın tekil alanlarındaki kombinezonu bu nedenle aralarında toplumun geneli için yarar ya da zararın özel bir rol oynayacağı değişik faktörlere bağlı kılınacaktır. Ancak bu noktada "toplumun geneli" ile konunun muhatabı olan birey arasında gösterilebilir bir bağlantının daima gösterilebilir olarak kalması gerekir. Özgürlük lehine genel tahmin ilkesi bir yana bırakılırsa, özgürlük çerçevesinde izin olarak görülen bu şeyler en azından ahlâki olarak o derece önemsizdiler ki ne devletüstü-korunmaya değer olarak sınıflandırılmaları gereklidir, ne de engellenmeleri durumunda yasal araçlara başvurmak açık bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Bu tür özgürlüklere, zamanında John Stuart Mill tarafından da vurgulanan ticaret özgürlüğü ve genel olarak ekonomik alanın özgürlüğü dahildir: "The principle of individual liberty is not involved in the theory of free trade"* (On Liberty, böl. 4, ayrıca aşağıdaki mülkiyet üzerinde varsayılan doğal hak konusuna bakınız). Ancak burada gene de son bir buçuk yüzyıl içerisinde tüm taraflar açısından uzun vadede avantajlı olduğu ortaya çıktığı için büyük bir özgürlük alanı bırakılır. Ancak herkes için avantajlı olan özgür iktisadi uğraşı bir azınlığın yararı için ortadan kaldırmayı amaçlayan anlaşarak fiyat tespiti, kartel oluşturma ve benzeri girişimlere karşı yasak getirilir.

David Friedman anarko-kapitalist programına uygun olarak

21. S.I. Benn/R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State,* London 11 1977, 220 vd.

* Bireysel özgürlük ilkesi özgür ticaret teorisi içinde bulunmamaktadır. (ç.n.)

mutlak liberalleşme, tüm devlet ödevlerinin pazar ekonomisinin kurallarına göre örgütlenmesi yoluyla, azınlıkları takibin ve siyah yurttaşlara kötü muamele etmenin iktisadi olarak anlamlı olmayacağı kurumlar oluşturabileceğinden emindir (Friedman 1989, 126 vd.). Bu yaklaşım birinci olarak imtiyazsızların farklı grupları arasında hiçbir anlamsız nefretin varolmadığı rasyonel egoistlerden oluşan bir dünyanın varlığı yolundaki antropolojik kabulün, ikinci olarak ise *çok* uzun vadeli perspektifin kabulü üzerine kurulur. Sadece böyle bir perspektifle azınlığın korunmasına daha yüksek bir fiyat ödetmek ve bu amaçla bu azınlığa yönelik tehditi açığa vurmak rentabl olmayabilir.

Cinsel alanda geçmişe oranla daha geniş olan liberallik, bunun normal olarak hiçbir bireysel veya genel toplumsal zarara neden olmayacağı kanaatına dayanır. Bilindiği gibi bunun olumlu etkisinden ikna olan teorisyenler vardır. Bununla beraber pornografik materyallerin dağıtımı ve tüketimine ilişkin, bazı yasakların basın ve sanat özgürlüğünün sınırlanması ve özel alana saldırı olarak görülmesi dışında bir temel hak talep edilemez.

Bağımsızlık olarak özgürlük: Savunma hakları ya da insan haklarının ilk nesli olarak tanımlanan, basın özgürlüğü, ifade ve düşünce özgürlüğü, dini özgürlük, toplantı özgürlüğü, oturacak yeri seçme özgürlüğü vb. özgürlüklerle ilgili durum farklıdır. Bunlardan beklenen insanın onu insan yapan şeyi, yani kendi kişisel mutluluk yolunu ve de politik cemaat açısından doğru olanı aramada kendi aklını kullanabilen ve başkalarıyla argümanlar yoluyla ya da anlatım yoluyla anlaşmayı becerebilen bir *zoon logon echon* olmasını garantiye almalarıdır. Bunlara özel alanın korunmasına ilişkin hak da dahildir.

Bu nedenle bu özgürlükler hiçbir şekilde ahlâki olarak tarafsız değildir; bunlar bireylerin, güvenceye alınmaları rejimin meşruiyetinin ölçütü olabilecek "kesin" haklarıdır. Çünkü sadece bunların güvenceye alındıkları yerlerde onay aracılığıyla meşruiyet sorusu ciddi biçimde gündeme gelebilir. Bu özgürlük haklarının güvence-

ye alınmasının klasik aracı habeas-corpus-prensibi, yani keyfi tevkiften korunma güvencesidir.[22] Bunlar her bireye aynı şekilde tanındıkları için, hayata geçirilmeleri politik ve hukuki eşitliği de gerektirir. Grup avantajı olarak değil, gerçekten insan ve yurttaş hakları olarak görülebilmeleri sadece buna bağlıdır. Talep edilebilir bir hak olarak bir politik sistem içinde gerçekleştirilip, sadece bir monarkın ya da egemen bir azınlığın lütfu olarak kalmamaları için ayrıca somut bireylerin pozitif özgürlük haklarıyla, yani politik kararları etkileme hakları ile bağlantılandırılmaları gerekir. O bakımdan liberal özgürlük hakları ne yurttaşların eşitliği ile ne de onların pozitif özgürlükleriyle karşıtlık halindedir.

Hukuki özgürlüğün eşitlikle bu dolayımsız bağlantısı Kant'ın, koyduğu kurala (Maxime) göre birinin özgürlüğü ile diğerinin özgürlüğünün genel bir yasaya göre birarada olabileceği her eylem doğrudur önermesinden çıkan hak tanımında kendini gösterir (Rechtslehre, Einleitung md. B, C, AA VI 230 vd.). Dworkin özgürlüğe ilişkin genel bir hakkı reddediyorsa[23] bunu kesinlikle yukarıda sunulan ve Avrupa geleneğinde özgürlük için yürütülen politik mücadele ile fazla ilgisi olmayan izinli olmak anlamında özgürlükle bağlantılı olarak yapar.

Kant'ın yaklaşımı ile dolayımsız bir ilişki içinde olan ise özel alanın korunması, devletin karışamayacağı bir alanın güvenceye alınmasıdır.

Bunun hukuk teorisi anlamında da özel bir konumu vardır. Buraya kadar betimlenen özgürlük hakları öncelikle otokratik rejimler ve diktatörlüklere karşı talep edildi ya da edilmekteler. Bentham ve John Stuart Mill'in babası James Mill bunu bireyin özgürlük alanının tespiti açısından yeterli görmektedir. Bu haklar yönetenler açısından vazgeçme ödevi ile açıklandıkları için, bölümün başındaki Bentham alıntısının kanıtladığı gibi, faydacı geleneğin önemli bir kesimi doğal ve ahlâki özgürlük haklarının kabulünü gereksiz sayar.

John Stuart Mill *On Liberty*'de buna karşılık, bir demokraside

22. Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Reinbeck bei Hamburg 1975, 152.
23. Dworkin 1978, böl. 12.

de bireylere kişisel mutluluk yolunun, *pursuit of happiness*, gerektiğinde çoğunluğun kanaatlarına ve kamuoyuna karşı güvenceye alınması gerektiğini vurgular (böl. 1). Mill bunu düşünce özgürlüğünün, tartışma özgürlüğünün (böl. 2) ama aynı zamanda özellikle gerçeği aramada yaşam biçimini özerk olarak belirleme özgürlüğünün toplum açısından ortaya çıkardığı avantajlarla ve de özgür gelişim fırsatı verilen insanların daha da artan refahları ile gerekçelendirir (böl. 3).

Özel alana yönelik bu talep mutlaka bir insanlık ideali sunmayan "Batı burjuva toplumunun içe dönük insanlarının", bir talebi olarak nitelenip, karşısına grup odaklı, kendinden emin, ancak asla yaratıcı üstün performans gösteremeyen Kibuz çocukları alternatif model olarak konabilir.[24] Ancak yaşam biçimleri arasında kesin bir karar beyan edilmese de pratik olarak içinde yaşanan toplumlarda olabildiği ölçüde geniş özgürlük alanı talep edilir, daha ötesi bu tür kapalı örgütlenmiş topluluklarda da birilerinin belki içten içe, daha geniş özel alan istedikleri –bireysel açıklamaların zaman zaman hissettirdiği gibi– olasılığına değinilir.

Pozitif özgürlük bağlamında vurgulandığı gibi bununla aile reisinin egemenlik alanının korunması anlamında ev alanının korunması denmek istenmiyor. Tersine birçok liberal toplumda özel alanın korunmasını ya da en azından bu türden iktidar yapıları içinde zayıfların bütünlüklerini korumaya çalışan kurumlar oluşturulmaya çalışılıyor.

Bir özel alanın, bir özerklik alanının talebi ile kamunun (genelin) nelere saygı göstermesi gerektiğinin seçimi bireye bırakılmış olmaktadır. Bu nedenle bu tür hak artık başkalarının bilinebilecek türden bir ödevler kataloğuna indirgenemez. Yani indirgenemez ahlâki hakların varlığını kabul etmek de anlamlıdır.

Bu özerk alanın sınırı genel eşit izin durumunda birbiriyle bağdaştırılamayacak, her şeyi mülküne geçirmeye çalışmak gibi ya da örneğin çevrenin kontrolsüz biçimde kirletilmesinde olduğu gibi yapılmasının cemaat açısından katlanılamaz sonuçları olabilecek

24. S.I. Benn, *A Theory of Freedom*, Cambridge 1988, 287, B. Bettelheim, *The Children of the Dream*, London 1971.

faaliyetler ya da yüksek düzeyde ve uzun süreli gürültü örneğinde olduğu gibi yoğun rahatsızlık veren eylemleridir.

Özel özerk bölgenin zorunlu sınırlamaları ile yukarıda vurgulandığı anlamıyla mutlak iznin gerekçeli olarak reddedilmesi arasındaki geçişin kesin çizgileri yoktur. Bu özerk bölgenin bu anlamıyla algılanabilmesi için izinli olmak anlamında bir miktar serbestinin gerekliliğinden dolayı da geçerlidir. Günlük yaşamın resmi ve yarı resmi düzeydeki, tek tek alındıklarında tümüyle mantıklı olan ve özgürlük haklarını hiçbir şekilde zedelemeyen bir kurallar silsilesi aracılığıyla da, fiili özgürlük haklarının korunmasının yaşam kalitesi yaratmaya yeterli olmayacakları bir darlık ve sıkıntı atmosferi yaratılabilir.

Mill'i *On Liberty*'i yazmaya iten kaygı da, aşağı yukarı tabii ki kamuoyuna olduğu kadar devlet kurumlarına da yönelik olan bu kaygıdır. Ancak Peter Koller'in[25] tespit ettiği gibi onun özgürlüğün ilgili eylemin başkalarına zarar vermesi ile sınırlanabilirliği ölçütü, "zararın" aynı şekilde geniş yorumu durumunda, Kant'ın özgürlüğün karşılıklı birbirini engelleme ölçütünün çok gevşek oluşunun ortaya çıkması gibi, çok sınırlayıcı etkide bulunacaktır. Kısacası her somut durumda, bir taraftan izinlerin çoğalmasının rahatsızlığı ölçüsüz biçimde yükselttiği, diğer yandan azaltılmasının kazanılmış hoşluklara oranla hareket alanının aşırı sınırlanması anlamına geldiği ara çizgi yakalanmaya çalışılmalıdır.

Tam da bu nedenle korunması konusunda bireyin hak talep etme hakkı olan ve zedelenmesi devletin bir haksızlığını ifade eden ve yukarıda sözü edilen karşılaştırma sürecine sokulmaması gereken temel özgürlükler alanında ısrarlı olmak önemlidir. Bu şu ana kadar incelenmeyen noktayı, yani yaşamını istemine göre geliştirme fiili özgürlüğünün, sadece formel özgürlük hakları ve izin değil, aynı şekilde, formel özgürlüklerin ima ettikleri eylem alanının açacak belli ölçüde maddi imkân da gerektirdiğini dikkate aldığında daha net biçimde görülür.

25. Koller 1996, agy.

İnsanların modern bir devlette kişiliklerinin korunması haklarını gerçekleştirebilmeleri, özgürlüklerini gerçekten yaşayabilme olanaklarına kavuşmaları için Mill'e göre belli düzeyde maddi geçim imkânının garanti edilmesi gerekir (On Liberty, böl. 2). Aralarında Max Stirner ya da Marx ve Engels'in de bulunduğu ondokuzuncu yüzyılın birçok yazarı, onlardan önce de Rousseau, sosyal sefalet ve bağımlılık koşulları altında formel yurttaş özgürlüklerinin bu sosyal sefalet içinde yaşayanlara fazla birşey getirmeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Yani sorun maddi sefaletten ve sosyal hiçliğe düşüş korkusundan ve de sosyal zorunluluklardan kurtulma sorunudur. Bu nedenle "sosyal özgürlük"ten de söz edilir.[26]

Gelgelelim burada yukarıda anılan temel haklardan farklı olarak ekonomik olarak yapılabilirlik önemli bir rol oynar. Rawls bu nedenle özel bir özgürlük biçiminden değil, özgürlüğün bireyler açısından sosyal konumlarına göre sahip olduğu değerinden söz etmek gerektiğini söyler.[27] Böylelikle genel sosyal özgürlüğe yönelik talep tümüyle önemli bir politik program ifade eder. Ancak bunun gelecek nesiller için yaşam koşullarının sağlama alınması gibi aynı derecede önemli olan politik taleplerle dengelenmesi gerekir. Örneğin tüm yurttaşların olabildiği ölçüde tam maddi güvenlikleri uğruna ne doğal kaynakların yokedilmesi ne de artık üstesinden gelinemeyecek bir devlet borçlanması göze alınmalıdır. Öte yandan politik tartışmalardan bu tezlerin grup avantajlarını güvenceye almak için kullanıldığı yolundaki –olasılıkla haklı olan– kuşkular bilinmektedir.

Burada yapılan ayrımların yeni olmasalar da anlamlarını diktatörlük rejimlerinin yıkılmasından sonra, özellikle de devlet sosyalizminin hüküm sürdüğü ülkelerde yaşamış insanlar açısından yeniden kazanmaları gerekmektedir. Adlandırılan özgürlük çeşitlerinden *herhangi birini* son tahlilde kontrol edilemez ve eleştirilemez yönetici tabakadan bahşedilmiş olarak almış olan kimse, özgürlük

26. Peter Koller, *Theorie des Rechts*, Wien/Köln/Weimar 1992, 302.
27. Rawls 1972, md. 42.

haklarının varolmasına rağmen izinler ancak tedrici olarak artıyorsa ve üstüne üstlük bunların kullanımı için gerekli maddi ön koşullar çok sınırlıysa ve yukarıdan bahşediliyorsa, bunların büyük çoğunluğunun varlığı hep tehlikedeyse ve hatta olasılıkla elde edilmeleri için mücadele gerekiyorsa olayı kategorik olarak yeni bir durummuş gibi yaşamaz. Yeni olan şey daha çok bireysel sorumluluğun ve yükün artışı ile eş zamanlı olarak hareket alanının tedrici genişlemesiyle yaşanır.

C. İNSANLAR NE DERECE EŞİTTİR VE BUNUN SONUCU NEDİR?

Politik ve hukuki eşitlik

Rousseau insanlar arasındaki eşitsizliğin temellerini ortaya koymaya çalıştığı bir inceleme yazıyorsa, Hobbes insanların doğaları itibariyle eşit olduklarını tespit ediyorsa, eşitlik talebi birçok politik programın ana ekseni ise, öncelikle her durumda olayın tikel insanların kendileriyle sayısal özdeşlikleriyle değil, tersine insanların eşit olup olmadıkları ve bu nedenle de eşit ya da eşit olmayan bir muameleyi hak ettikleri –ya da etmedikleri– ile ilişkilendirilen farklı boyutlar, özellikler, niteliklerle ilgili olduğu açıktır. İkincisi, bu özellikler bağlamında insanların tek yumurta ikizlerinin genetik kodları gibi ya da aynı bilgisayar programının iki kopyası gibi birbirlerine benzemediklerinin ve burada önemli bir tolerans marjının kabul edilmesinin açık olmasının gerekliliğidir. Üçüncü olarak ise burada sözü edilen eşitliğin Aristoteles'in, adaletin aynının aynı ayrının ayrı işlem görmesi yolundaki formel adalet tanımıyla yakın bağlantı içinde bulunduğu açık olmalıdır (Pol. III 12).

Peki ama insanların eşit olup olmamalarına yol açan politik ve sosyal özellikler nelerdir ve hangi ölçüde toleransı –bir yandan ilgili özellikler açısından, öte yandan bunlardan ortaya çıkan dikkate alına yükümlülüğü açısından– hangi nedenlerle kabul ederiz?

Bir hukuk sisteminin ilk asli görevi olan barışın güvenceye alın-

ması açısından antropoloji bağlamında sözünü etmiş olduğumuz, bütün insanların prensip olarak yaralanabilir olmaları ve hemen hepsinin de başkasına zarar verme imkânlarının olduğu sıradan tespit anlamlıdır. Bu nedenle tüm insanlar korunmaya muhtaçtır ve hepsinden de başkalarının korunması gerekmektedir. Yani bu alanda eşitsiz bir muamele keyfidir ve savunulamaz. İnsanlar, Thomas Hobbes'in başta sunduğumuz tespitine dönersek, görünüşlerindeki, fiziki güçlerindeki, kıvraklıklarındaki tüm farklılıklara rağmen eşittirler. Çünkü rastlantısal sosyal konumdan dolayı pratik olarak mümkün olmasa da prensip olarak her insan başkalarıyla işbirliği yaparak ya da hile yoluyla da olsa başkasını öldürebilir. Bu nedenle herkesin yaşamının korunması konusundaki talepleri aynıdır.

Peki başkalarına zarar verme koşulunu hastalıkları ya da benzer bir sorunları nedeniyle prensip olarak yerine getiremeyeceklerin ya da henüz yerine getirecek durumda olmayanların durumu ne olacaktır? Somut sosyal konumdan soyutlayarak birbirlerine zarar verebileceklerin ilkesel eşitliğine varıldığı gibi, şimdi somut an ve insanların mahkumu oldukları sosyal ve doğal piyangodan bireysel olarak çekilen kader de soyutlanıp, konu dışı bırakılabilir. Ayrıca bugün korunmaya muhtaç olanların yarın başkalarını korumak zorunda kalacakları ve gene kimin sağlıklı ve varlıkla, kimin en ağır sakatlıklarla ve yoksunluklarla doğacağının tesadüfi olduğunu biliyoruz. Hıristiyan geleneğinde de merhamet ve de insan yüzlü her varlığın Tanrı'nın bir parçası olarak incitilmeme hakkı olduğu argümanı kullanılır.

Daha ötesi insanların hemen tümünün, belirsiz de olsa genellikle akılcı bir yaşam planı tasarımları vardır; bu önlerinde mutlu bir gelecek olmadığı biçiminde bir tasarım olsa bile. İnsanların rahat bırakılmalarının değil, zorun gerekçelendirilmesi gerektiği tekrar tekrar vurgulandığı için, insanların öncelikle bu konuda ciddiye alınma ve yaşam planlarını, özgürlük tartışmaları bağlamında değinilen sınırlar içinde, gerçekleştirmeleri talepleri vardır. Bu Hobbes'in herkesin kendini ve yakın arkadaşlarını en akıllı saydığı (Lev. 13) ve bu nedenle de insanların zihinsel olarak da eşit oldukları yollu ironik vurgusunun asıl arka planı gibi gözükmektedir.

Böylece politik felsefe açısından önemli olan ikinci noktaya, son bölümde sunulan meşruiyet kriterlerinin ikincisine, yani politik katılım sorusuna ölçüt olarak hizmet edecek özellik sunulmuş olmaktadır. Burada sunulan ilkelere göre, tarihte bazı gruplara genellikle ayrıcalıklı bir şekilde verilen, başkalarından ise esirgenen katılım talebinin belirleyici ölçütü, politik bir topluluğun geleceği konusunda rasyonel bir biçimde görüş bildirme ve karar verme ilkesel yetisidir. Birinin bu yetiye sahip oluşunun uygun kriteri olarak burada öncelikle insanın kendi kaderi konusunda rasyonel ve sorumlu bir şekilde karar verebilme yetisi görülebilir. Bu yetiye ise normal olarak sadece çocukların ve zihinsel olarak ciddi biçimde özürleri olanların sahip olmadıkları savunulabilir. İnsanların cinsiyetleri, ırkları ya da sınıfsal aidiyetleri nedeniyle bu yetiye sahip olmadıkları iddialarının savunulamayacak kadar tutarsız oldukları ise ortaya çıkmıştır.

Ayrıcalıkları aile, ırk ya da sınıf aidiyeti ya da parti üyeliği ya da benzeri nedenlerle haklı kılmak da mümkün olmamıştır. Belli grupların üyelerinin ortalama zekaları kanıtlanabilir bir şekilde başkalarından yüksek bile olsa bu ayrıcalıkların meşruiyet gerekçesi olamaz. Birincisi ortalama değerlerde grup ayrıcalığını çok sayıdaki tekil durumdan dolayı haksız kılacak ölçüde büyük bir dağılma vardır. İkincisi, ahlâki eşitlik konusunda tekrar söz konusu edileceği üzere, bir grubun üyelerinin kötü dereceleri onların daha kötü muamele görmelerinin değil, özel olarak desteklenmelerinin gerekçesi olarak görülebilir.[28] Üçüncü olarak ise, zeki insanların tarikat liderlerine ya da ne idüğü belirsiz politik liderlere itaatlerinin hiç de nadir olmayan örneklerinin ortaya koyduğu gibi, düşünme yetisi kendi başına hiçbir şekilde birinin bilgece davranmasının garantisini oluşturmaz. Böylece burada da tek olası sonuç, elbette politik görevlerin eşit dağılımı ile birlikte eşit politik hakların ve de aktif ve pasif seçim hakkının, genel olarak da yasa önünde eşitliğin kabulü olmaktadır.

Ancak buraya kadar özel ve kamusal çerçevede katılımcıların sosyal ve ekonomik koşullarını dikkate almayan sadece biçimsel

28. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, böl. 2.

bir hak eşitliği kabul edilmektedir. Oysa yukarıda yurttaşlarını aç bırakan, yani yaşamı koruma ödevini yerine getirmeyen bir devletin meşruiyet eksikliği olduğu ve muhtaçların barış görevlerini haklı göstermek konusunda büyük zorlukları olacağı vurgulanmıştı. Yani yurttaşların yaşamda kalmaları için zorunlu olan şeylere sahip olmalarının sağlanması devletin varolmaya devamına hizmet eder.

Öte yandan büyük ekonomik farklılıkların politik kararları etkileme olanaklarını etkilediği ise sıradan bir saptamadır. Etkileme imkânlarını eşitlik gerekçeleriyle denkleştirme talebi yanında oldum olası, politik birimin varlığını tehlikeye düşürmemek için, politik hesaplarla sosyal farklılıkları büyütmemek talebi de mevcuttur. Rousseau'nun özgürlüğün devamını garantiye alacak eşitlik ölçütü –kimsenin başkasını satın alabilecek kadar zengin olmaması, kimsenin de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması (Contrat social II 11)– iş gücünün satışıyla ilişkilendirilmesi durumunda modern toplumlarda sadece diktatoryal araçlarla kabul ettirilebilir. Hukuki ve ahlâki olarak reddedilmesi gereğinin ötesinde bunların politik ve ekonomik olarak da, tam da daha önce kötü durumda olanlar açısından da etkin olmadıkları ortaya çıkmıştır. Gene de belli bir ekonomik eşitlik devletin istikrarının yararına olacaktır.

Ahlâki eşitlik ve maddi adalet

Buraya kadar insanların, zarar vermemesi için dizginlenmesi ve de politik görüş alışverişine katılması için teşvik edilmesi gereken dolayımsız politik yetileri bağlamında sınırlı bir soyutlama ile gözlenebilen eşitliklerinden söz edildi. Ancak sözleşme teorisi çerçevesinde ve meşruiyet sorunu bağlamında devlete karşı, insanın kendi başına amaç olarak görüldüğü adil durumları teşvik etme ödeviyle yani evrensel ahlâkilikle bağlantılandırılan ahlâki itaat ödevine de değinildi.

Ahlâki olarak meşru devletin ahlâki önyargısızlığı ve tarafsızlığı gerçekleştirme sorumluluğu da olduğu için, verili bir başlangıç noktasından itibaren herkese eşit davranması yeterli değildir. Marx

bile Sosyal Demokratların Gotha Programını verili haksızlıkları kabul edip, pekiştirmekle suçlamaktadır (MEW 19). Benzer bir şekilde Rawls da liberal şans eşitliği karşısında demokratik eşitliği, tarihsel ya da doğal koşullardan dolayı varolan eşitsizliklerin olabildiği ölçüde eşitlenmeleri gerektiği vurgusuyla kurgulamaktadır. Bu yaklaşımdan yola çıkarak feministler ve mağdur azınlıkların temsilcileri kamu sektöründeki ve büyük işletmelerdeki atamalarda sabit kotalar gibi pozitif ayrımcılığın farklı biçimlerini de savunmuşlardır. Bu tür önlemlerin özlenen etkiyi yaratıp yaratmadıkları, pragmatik olarak yaklaşılması gereken ampirik bir sorudur. Ancak adalet yaklaşımı açısından talep tümüyle meşrudur.[29]

Eşitlik ve adalet birçok kez birbirleriyle bağlantılandırıldıkları için kavramların birbirleriyle ne kadar içiçe geçmiş olduklarına bakılması gerekmektedir. Birçok şey adil ve bununla birlikte adaletsiz olabilir. Örneğin adil eylemlerden, adil insanlardan, adil kararlardan, adil gelir dağılımından, adil sosyal ilişkilerden söz edilir. 'Sağlık' derken – sağlıklı yiyeceklerle beslenen ve bu nedenle sağlıklı görünen sağlıklı insanlardan söz ettiğimiz gibi – 'adil' sözcüğünün farklı kullanım biçimleri de bir şekilde birbirine bağlıdır. Öncelikle adaletin esas olarak insanların bir meziyeti olduğunun vurgulanması gerekir. Bazan insanı tümden tanımlayan meziyet olarak, bazan da akıllılık, ihtiyat ve cesaretin yanında dört temel meziyetten biri olarak anılır. En dar anlamında adalet Aristoteles'e (NE V 5 vd.) göre bir çeşit eşitliktir; ancak adaletin aynının aynı, ayrının ayrı muamele görmesi gerektiği biçimsel ilkesine göre adalet bir kimlikten çok doğru bir oran olarak anlaşılmalıdır.

Aristoteles adaletin biçimsel olarak belirleniminin ötesinde eşitleme ve mübadele adaleti ile bölüşüm ve paylaşım adaleti arasında ayrım yapmaktadır. Sonuncusu "bir topluluğun mensupları arasında onurun, paranın ve diğer şeylerin paylaştırılması" ile ilgili iken, diğeri "sözleşmeli alışverişi düzenler" (NE 1130b 30 vd.). Aristoteles satın alma, satma, ödünç verme, kiralama gibi alışveriş ilişkileriyle, hırsızlık, zehir imal etme, cinayet, gasp gibi "gönüllü olma-

29. Rawls 1972, böl. 2, Dworkin 1978, paragraf 9, Beate Rössler (der.), *Quotierung und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

yan" alışveriş ilişkilerini birbirinden ayırır (NE 1130a 1 vd.). Adil olan malların ve cezanın vb. tespitinin ortaya yönelik, makul dağılımında ortaya çıkar. "Orta" bu tasarımda tümüyle matematiksel oranlılık anlamında düşünülmektedir: Paylaşım adaletinde geometrik, eşitleme adaletinde aritmetik oranlılık.

Mübadele adaletinin aracı olarak gönüllü alışverişte para hizmet verir. Model olarak bugün ideal pazar koşulları altında yapılan hakkaniyetli ve özgür mübadele alınmaktadır. Belli bir mülkiyetin sahibi olan rasyonel, özgür ve eşit satıcı ve alıcılar aldatmacaya ve zora başvurmadan, yeterli sayıda sunucu ve alıcı arasında karşılıklı olarak serbest seçim yaparak iki tarafın da yararına olan bir alışveriş işine girişiyorlarsa, taraflardan birinin daha kârlı olduğunu varsaymak için bir neden yoktur. Kabaca söylenirse mübadele adaletinin matematiksel hesaplamasının yerini, idealleştirilen, hakkaniyetli bir pazarı betimleyen süreçsel koşulların tespiti gibi bir şey almaktadır.

İş hukuku, kira hukuku ya da mal dolaşımı gibi farklı sektörlerdeki gelişmeler incelenirse, tabii ki sözü edilen ideal koşullar olmadığı için, tam bir pazar serbestisinin de saf bir mübadele adaletinin de mümkün olmadığı görülür. Ancak başlangıçtaki eşitlerin değişimi şeklindeki sezgiye geri dönüşü gerçekleştirmek de olası değildir. Haklı kılmanın ve ödemenin tespitinin neredeyse kesin olduğu tazminat durumunda bile, örneğin devletin çıkarları nedeniyle bir sözleşmeye uyulmaması durumunda bazı hukuk sistemlerinde belli ölçütlere göre zararın paylaştırılması gerçekleştirilir.

İdeal, az çok hakkaniyetli pazar koşullarının yokluğu, aşağıda tekrar sözkonusu edeceğimiz gibi, özellikle yoksul ve zengin ülkeler arasındaki uluslararası ticarette, yahut yoksul ülkelerden insanlar ve hükümetlerle uluslararası şirketler arasındaki ticarette özellikle önem kazanır.

Yeniçağda ücretli emeğin geçmişe oranla daha fazla pazar kurallarına göre işlem gören meta haline gelmesinden sonra, gerçi örneğin Marksist yaklaşıma göre bu sektörde hakkaniyetli bir pazar sözkonusu olamazsa da, bilindiği gibi, ücretlerin sadece bölüşüm adaleti kurallarına göre düzenlenmesi için girişimler olmuştur. Tüm

taraflar açısından tatmin edici olmayan sonuçlar nedeniyle, burada olduğu gibi, büyüklüğü ve karmaşıklığı nedeniyle tümden düzenlenemeyecek birçok alanda da, tabii ki yoksullar lehine belli sınırların konulması ve risk azaltma tedbirlerinin alınması ile birlikte, serbest pazarın ciddi bir biçimde varlığının dağıtımın uzun vadede daha etkin, hatta daha adil bir örgütlenme biçimini oluşturduğu kanaati hâkim oldu.

Ancak sosyal olarak sorumlu devletlerde bu pazara bölüşüm adaleti kurallarını kabul ettirmek için, ideal olmayan koşullar altında tekrar tekrar ortaya çıkan hatalı gelişmelere, "pazarın başarısızlıklarına"[30] tekrar tekrar müdahale edilir. Dünya ekonomisi ölçeğinde bu tür dengeleme imkânları, Dünya Bankası ve IMF'ye rağmen, ya da onlardan dolayı da olsa henüz mevcut değildir.

Pazarın adaletsizliklerinin ve tesadüflerinin aşılacağı komünist toplum için Karl Marx bölüşüm adaletini şu şekilde tanımlamıştı: "Herkesten yeteneklerine, herkese gereksinimlerine göre" (Alman İşçi Partisi Programına Dipnotlar, MEW 19; 21). Çoğunluğumuzun içinde doğup büyüdüğümüz ve genelde komünist ideallere uymayan toplumda ise ödevlerin ve hakların makul dağılımında yetenekler ve gereksinimler dışında fonksiyon, başarı, risk almaya hazır olmak vb. başka ölçütler etkili olmaktadırlar.[31] Bunların hangi sırayla ve hangi ilişki içinde değerlendirilmeleri gerektiği sorusu ise politik olarak oldukça tartışmalıdır ve yanıtlanması zordur.

Ekonomi sektöründe eşite eşit, eşit olmayana eşit olmayan biçimde davranmanın ne demek olduğu sorusu, adaletin biçimsel ölçütüne göre aleni politik eşitlik bir eşitleme talep ederken, ekonomik yeteneklerde aynı şekilde aleni olan eşitsizlik bunun tersini gerektirir gibi gözüktüğü için oldukça karmaşıktır. Bir taraftan gerçi kişisel yetenek farklılığının maddi ya da farklı türden sosyal bir imtiyazı meşrulaştırması hep sorgulanageldi. Örneğin John Stuart Mill birey tarafından edinilmemiş özel yetenek armağanının ek olarak maddi kaynakların eşitsiz dağılımı yoluyla daha da artırılmasına bir gerekçe bulamamaktadır (Utilitarianism V).

30. Musgrave/Musgrave/Kullmer 1994, 68 vd.
31. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, 174 vd.

Diğer taraftan farklılık ilkesi, eşitsiz mülkiyet ilişkilerinin ve eşitsiz gelirin kabulü, tam da durumu en kötü olanlara getireceği avantajlarla başarı teşviki olarak haklı gösterilir. 'The rich get richer and the poor get richer' (Zengin de yoksul da daha zengin olurlar) (Friedman 1989, s. 25 vd.). Bu yaklaşıma göre ödüllendirme, kişi özel bir yeteneğe sahip olduğundan değil, bireyin genelin refahı için harekete geçmesinden dolayı gerçekleşir. Bu aslında tüm bireyler açısından ahlâki bir ödev olsa da, reel olarak varolan insanların eylem güdüleri açısından yetersizdir – aynen bireyleri suç işlemekten alıkoymak için cezanın gereksizliğinin sorunu çözmeye yetmemesi gibi. Bu anlamda G. A. Cohen'in farklılık ilkesinin haklı kılınmasına, içinden çıkarıldığı öncüllerin adil olmayan durumları kabul etmelerinden dolayı *comprehensive justification* (*akli haklı kılma)* olmadığı şeklindeki itirazı gerçekten doğru iken ahlâki olarak mükemmel olmayan insanlarla ilgilenen politik bir teori açısından sınırlı bir geçerliliği vardır.[32]

Bu nedenle John Rawls *A Theory of Justice* adlı eserinde, bilinemezlik perdesi arkasında sosyal bir durumu değerlendirmek zorunda olan hayali bir sözleşmenin katılanları açısından bu durumu onların onaylarını vereceklerinin varsayılabileceği düzeyde çekici kılacak iki ilke sunmaktadır. Bunlardan ilki başkalarının özgürlüğü ile uyuşması kaydıyla herkese en geniş özgürlük ve ikincisi en kötü durumda olanın tam eşitlik durumuna göre mutlak anlamda daha iyi durumda olması çerçevesinde sosyal eşitsizliğin kabulüdür. Yani farklılık ilkesi bir çeşit koşullu bir ilke haline getirilmekte ve eşitlik lehine bir önsel tahmin ileri sürülmektedir. Eşitlikten sapmalar *tam da* en kötü durumda olanlara hizmet ediyor*larsa* haklıdırlar (Rawls 1972, 75). Bu Mill'in eşitsiz muamele sadece genelin refahına hizmet ettiği zaman haklıdır yolundaki yaklaşımının kabulüdür. İlk ölçütle burada, Mill gibi faydacıların olasılıkla düşündükleri, ancak faydacı ilkelerin formülasyonunda açık olmayan bireyin çıkarlarına vurgu yapılmaktadır. Sosyal eşitlik ve adalet tüm taraf-

32. G.A. Cohen, *Incentives, Inequality, and Community*, G.B. Peterson (derl.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt 1, Salt Lake City 1992, 273-328, 279 vd. (içinde).

ların zoraki eşit kılınması ve eşit davranış görmesi biçimindeki biçimden daha özenli bir incelenmeyi gerektirmektedir.

Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia* adlı eserinin konuya ayırdığı ve eserin dörtte birini oluşturan bölümünde bölüşüm adaleti yaklaşımını reddeder. Mülkiyet hakları onun yaklaşımına göre ancak hukuka uygun biçimde edinme, mübadele ya da haksız olarak kaybedilen bir mülkün geri verilmesi yoluyla oluşur.[33] Devletin vergilendirme yoluyla her yeniden paylaştırma talebi, Nozick'in meşru görülebilecek asgari devletinin ötesine geçen, devlet ödevlerinin ve yetkilerinin ahlâki olarak kabul edilemeyecek genişletilmesi olarak reddedilmelidir. Maaşın yoksulların bakımı için vergilendirilmesini Nozick angarya ile bir tutmaktadır. Boş zamanında bir sinema bileti almak için daha fazla çalışan insanı güneşin altında parasız yan gelip yatan ve bunun için paraya gereksinimi olmayandan daha fazla vergi ödemeye zorlamak doğru değildir (169 vd.). Nozick yoksullara yardım etmenin erdemli olduğunu reddetmemektedir. Ancak bu zenginlerin erdemlilik görevidir, yoksulların sahip oldukları bir hak değildir..

Bu argüman isabetli olmayan birkaç öncül içermektedir. Pazar ekonomilerinde gelir farklılıklarının genelde sinema bileti fiyatının çok ötesine geçmesi, sadece maaşların değil, artık çok kolay kişiselleştirilemeyen şirket kazançlarının, gene sermaye gelirlerinin, mülkiyet edinmenin ve başka bazı şeylerin de vergilendirilmesi bir yana (ayrıca dolaylı vergilerle karşılaştırınız), vergiler bilindiği gibi sadece yoksulların geçimi için değil, tersine toplumun vergi verenin de yararlandığı çok çeşitli cemaat görevleri için de kullanılmaktadır. Yoksulların bakımı da ayrıca yüksek gelir sahiplerinin güvenliğini artırır – ki bunlardan bir kısmı üstüne üstlük aynı duruma da düşebilirler – aynı şekilde polis harcamalarının yükselmesini engeller. Tembellere verilen haraç olarak görmek yerine vergilerin sosyal amaçlarla kullanılan kısmı mükellefler için başka bir bakış açısıyla kendi güvenlikleri ve risk sigortasına yapılan yatırım

33. Nozick 1974, 150 vd. Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. G. A. Cohen, *Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty,* J. Arthur/W. Shaw (derl., *Justice and Economic Distribution,* Englewood Cliffs, NJ 1978, s. 246-262 içinde.

olarak da görülebilirler. Şimdilerde daha da ötesi belli bir asgari geçim hakkı talebi genel olarak ikinci nesil insan hakkı olarak devletin meşruiyet gerekleri arasında sayılmaktadır.

Nozick paylaşımcı adaleti sadece (refah) devletinin bir sorunu olarak kabul ederken de yanılmaktadır. Oysa bu ortak bir girişimde görevlerin ve kazancın paylaşılmasının gerekli olduğu her durumda –ister özel alanda, ister kazancın pay sahiplerine dağıtılmasındaki gibi iktisadi alanda olsun, ya da balıkçılık haklarının dağıtımı vb. uluslararası hukukun alanına giren bir konuda ve tabii ki devlet bütçesinin hazırlanmasında– gerekli olur. Bu süreçte eğer her zaman değilse sık sık pazar konumu ve güç ilişkileri gibi farklı yaklaşımlar bir rol oynarlar. Her halükarda mutlak bir talepten ziyade daha çok analitik bir araç sunan paylaşımcı adaletin farklı boyutlarından hemen her zaman yararlanılır.[34]

Sonuç olarak da Nozick'in sözümona doğal, devletin müdahalesinden bağımsız mülkiyetin sorunsuz olduğu kabulü, aşağıdaki bölümde yapılan tartışmanın göstereceği gibi sağlam değildir. Karşı tutum, mülkiyetin tekil durumlarda nasıl gerekçelendiriliyor olmasından bağımsız olarak insanlar arası bir anlaşmanın sonucu olduğunu savunur. Bu yaklaşımı destekleyen bir şey mülkiyet edinimi ve transferinin en önemli aracı olan paranın dahi yüksek düzeyde anlaşmaya dayalı özelliğe sahip olmasıdır.[35] Kapitalist ekonomideki değişimin standart formu bunun ötesinde Hayek ve Nozick gibi radikal iktisadi liberallerin ideal örneklerinde –uzak bir dağ çayırında elma satın alma modeli– varsaydıklarından çok daha güçlü biçimde farklı türden toplumsal anlaşmaların işlemesine bağlıdır. Politik bir teori açısından temel önemde olan, doğal bir mülkiyet hakkının olup olmadığı sorusu gelecek bölümde incelenecektir.

Temel doğal hak hangisidir?

Rousseau'nun özgürlüğün eşitlik olmadan varolamayacağı yolundaki güvencesine karşın (Contrat social II 11), liberal ve demokra-

34. Finnis 1980, s. 179, 186 vd.
35. J.R. Lucas, *On Justice*, Oxford 1980, s. 216 vd.

tik düşünce içerisinde özgürlükle eşitliğin karşı karşıya konulması yolunda eski bir gelenek vardır. Bu tür bir yaklaşım sadece sağ ya da sol menşeli liberalizm karşıtları arasında ya da iktisadi liberal demokrasi düşmanları arasında değil, iki düşünce akımı ile ilişkilendirilebilecek yazarlarda da pekâlâ mevcuttur.

Örneğin Ronald Dworkin her yurttaşın temel hakkının özgürlük değil eşitlik hakkı olduğunu savunur. Özgürlükle burada öncelikle izinli olmayı anlamakta olan Dworkin özgürlüklerin politik anlamda temel olan bir kısmının dışlanmasının mümkün olmadığını düşünür.[36]

O bireyin temel hakkı olarak eşitlik hakkını kabul eder. Ancak bu her durumda eşit işlem görme hakkı anlamına gelmez. Tam tersine Dworkin sosyal olarak mağdur durumda olan azınlıkların mensupları için pozitif ayrımcılık imkânını destekler. Afroamerikan öğrenci adaylarının elit yüksek okullara tercihen alınmalarını savunan Dworkin'in tezleri feministler tarafından Almanya'daki kota tartışmalarında da kullanılmıştır.[37]

Dworkin eşit muamele görme hakkı ile eşit birisi olarak muamele görme hakkı arasında ayrım yapar. Sonuncusu politik ve hukuki kararları verenler tarafından olduğu gibi diğer insanlardan da, eşit biçimde dikkate sayılma ve dikkate alınma talebidir. Bu talep Dworkin'e göre insanın kendisinin neden olmadan düştüğü verili sosyal mağduriyetlerin dengelenmesi hakkını içinde taşır. Yani yaklaşık olarak yukarıda Rawls'un demokratik eşitlik tanımlaması çerçevesinde sözü edilen şeydir burada da sözkonusu olan.

Bu sonucu reddetmeden Dworkin'in eşitliği temel hak olarak özgürlüğe tercih etmesine karşı birkaç kaygı belirtilebilir. Öncelikle o cemaatçi eğilimlere bir taviz olarak liberal geleneğin, sosyal sisteme en azından bir bütün olarak onayın gönüllü olduğunun düşünülmesinin gerektiği, bu nedenle bireye devlet öncesi bir özgürlük alanı verildiği temel düşüncesini bulanıklaştırır. Gerçi Dworkin bu tür özgürlük alanlarını tümüyle kabul eder. Ancak bu düşünce onun sistematik tezinden çok politik yaklaşımından kaynaklanır.

36. Dworkin 1978, böl. 12.
37. Dworkin 1978, böl. 9, Rössler 1993.

İkincisi başka bir teori tarafından ilk bakışta benzer şekide akla yakın olarak reddedilebilecek eşitlik hakkı talebini *kabul eden* bir teori, insanların eşitliğini kabul etmek için ampirik nedenler olduğu gerçekliğini ihmal eder. İnsanlar politik anlamda eşit*tirler*, ancak sınırlı sayıdaki istisna dışında bizim tarafımızdan öyle kabul edilmeleri gerekmez. Üçüncü olarak bu şekilde politik aidiyetinden bağımsız olarak herkesin sahip olduğu insan haklarıyla devletin sadece yurttaşlarına karşı sorumlu olduğu yurttaş hakları ayrımı yapılamaz. Sonuncusu esas olarak sosyal bölüşüm adaleti kavramına sıkı bir şekilde bağlı olan ve insan haklarının ikinci nesli olarak adlandırılan sosyal hakları içerir.

Karşı pozisyonun en önemli taraftarı olarak sunulabilecek Kant'a göre (Einleitung in die Rechtslehre, AA VI 237 vd.) "doğuştan getirilen hak ... sadece bir tanedir. Başkasının özgürlüğüyle genel olarak geçerli bir yasaya uygun olarak birlikte varolabilecek özgürlük (başkasının zorlayıcı keyfiliğinden bağımsızlık) tek, asli ve her insanın insan oluşundan dolayı sahip olduğu haktır." Diğer tüm haklar, özellikle de doğuştan gelen eşitlik ve başkalarına kendini ifade etme hakkı bu hakkın içindedir.

Kazanılmış haklar konusundaki anlaşmazlık durumunda bu hakkın tanınması için yönlendirici düşünce olarak Kant ispat sorumluluğunun dağılımını (onus probandi) adlandırmaktadır. Herkes bu temel özgürlüğe geri çekilebilir. Ancak burada Kant'ın insan haklarının sadece devlete karşı, "devleti önceleyen" birinci nesil savunma hakları olduğunu savunduğu düşünülmemelidir. Tersine devletin varlığı durumunda "vahşi kanunsuz özgürlükten" tümüyle vazgeçilmekte ve sadece insanın onayını verebildiği (md. 46, 47) yasalara uymak zorunda olması anlamında yurttaşlık özgürlüğü edinilmektedir. Kant bu şekilde savunma hakları ve katılım haklarını birleştirmektedir.

İlgilinin mahkeme önünde öne sürebileceği ve mahkemelerin saygı göstermek zorunda oldukları öznel hakkın bir koz olması yaklaşımı ilginç biçimde Dworkin'in iki yüz yıl sonra ortaya çıkan yukarıda sunduğumuz öznel haklar teorisinde de bulunmaktadır. Ancak onun açısından temel hak bazan eşit muamele görme hakkı

–örneğin oy vermede–, bazan herkesin eşit birisi olarak muamele görme hakkı biçiminde eşitlik hakkıdır. Eşit biri olarak muamele görme hakkı tam da kendimizin sebep olmadığımız doğal mağduriyetleri dengelemek için, engellilerin okullara, üniversitelere ya da diğer kamusal binalarına giriş çıkışlarını sağlamak için inşaatlarda özel değişiklikler yapılması gibi, eşitsiz muamele gerektirebilir. Böylece cemaatin bakım ve dayanışma ödevi birey açısından öznel bir hak karakterine kavuşmuş olmaktadır. Yani koruyucu haklar teorisinin daha çok bir yan ürününü oluştururken Dworkin yukarda sunulan sınıflamada katılım haklarını ve sosyal hakları öne çıkarmaktadır.

İki tutumun da ana düşüncesi bölümün başında değinilen, her insanın insan olarak, kendi başına amaç olarak muamele görme hakkının olmasıdır. Buna öncelikle onun yaşama hakkı ve de bunun için zorunlu olan şeyler üzerinde hakkının varlığı, sonra onun betimlendiği anlamda kimsenin "zorlayıcı keyfiliğine" mahkum olmaması ve şimdilerde bunun da ötesinde, doğumdaki tesadüflerden bağımsız olarak ait olunan politik cemaatin onun kişiliğini geliştirmesi için gerekli olan ekonomik şansı vermesi de dahildir.

Bu boyut Kant'ta pozitif yasaların herkesin kendine yeterlilik konumuna böylece de yurttaşlığa yükselebilmesi için seçim imkânı bırakmaları gerektiği anlamında dikkate alınır (RL md. 46). Özellikle de halkın varlığını devam ettirme ödevini yerine getirmekle yükümlü "en yüksek kumandana" halktan yoksulların ve yetim yurttaşlarının finansmanı için vergi toplama hakkı verir. Ayrıca yetim yurtlarının finansmanı için "her iki cinsten yaşı ilerlemiş bekarların vergilendirilmelerini" (Rechtslehre md. 49 Dipnot C, AA VI, 326 vd.)[38] sözkonusu eder.

Sözkonusu politik cemaatin demokratik eşitliği sağlamakla yükümlü olduğu talebinde tekrar insan ve yurttaş hakları ya da birinci ve ikinci nesil insan hakları ayrımı ortaya çıkmaktadır. Bir devlet öncelikle sadece kendi yurttaşlarının hukuki eşitliklerini ve şans eşitliklerini sağlamaya çalışabilir. Hayatta kalma yardımı ve de po-

38. Kant'ta sosyal haklar konusunda bkz. Jean-Christophe Merle, *Justice et Progres,* Paris 1997, 105 vd.

litik takibata uğrayanlara özen yavaş yavaş uluslararası sorumluluk olarak anlaşılmaktadır. İnsan haklarıyla yurttaş hakları arasındaki uçurum daraltılmaya çalışılsa da hâlâ çok uzağında bulunduğumuz Wolff'un *civitas maxima*'sı yani dünya devleti kurulmadıkça bunun tam olarak kapatılması mümkün değildir.

D. BİR DOĞAL MÜLKİYET HAKKI MI?

Doğal bir mülkiyet hakkının olup olmadığı konusunda ilk yoğun tartışma Fransisken tarikatının bölümleriyle papalık hükümeti arasında onüçüncü yüzyılda başlayıp, ondördüncü yüzyılda devam eden yoksulluk kavgasından çıktı.

Papa Johannes XXII teorik tartışmaların en şiddetli yaşandığı sırada *Quia vir reprobus* (1323) adlı Papalık fermanında insanın *dominium*'unun, yani kendisine ait olan üzerindeki mülkiyet hakkının anlam olarak Tanrı'nın dominium'u yani dünya üzerindeki mülkiyeti gibidir iddiasında bulundu. Havva'nın yaratılmasından önce Adem dünyevi şeyler üzerinde tek başına hak sahibi olduğu için, ki bütün bugünkü mülkiyetin kaynağının dayanağı budur, mülkiyet Tanrı'nın emirlerine göre insanın doğasına ait birşeydir (Ockham'ın yanıtındaki, *Opus nonaginta dierum*, kelimesi kelimesine tekrara bakınız). *Dominium* kelimesi bu dönemde "sürdürülen egemenlik" ve "mülkiyet" arası bir anlamda kullanılmakta ve argümanlarda kavramdan buna uygun düşecek şekilde yararlanılmaktadır.[39]

Buna karşılık Wilhelm von Ockham mülkiyet anlamında *dominium* olarak sadece dünyevi bir mahkeme karşısında dava edilebilir bir şeyi kabul etmekte ve böylece mülkiyeti insani bir sözleşmenin konusu haline getirmektedir (Böl. 26 OP II 484). Gerçekten de dedelerimizin cennette hayvanlar ve bitkiler üzerinde bir tür *domi-*

39. Bkz. Jürgen Mietke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin New York 1969, böl. 3, Tuck 1979, 22, Papalık fermanındaki alıntı Ockham'ın yanıtı olan *Opus nonaginta dierum*'dan yaptığı alıntıya göre verilmiştir. *Opus nonaginta dierum*, Opera Politica I ve II, Manchester 1940 ve 1963. Metindeki bölümler ve sayfalar bu baskıdandır.

nium'ları vardı. Ancak onlar bu mülkiyet haklarını, meleklerin biz insanları bazı durumlarda yönettikleri gibi bir direnişle karşılaşmadan, yani zora başvurmadan kullanıyorlardı (böl. 14, 434). Ancak bu tür *dominium* mülkiyetin hukuk kurumu ile sadece kelimenin aynılığıyla bağlıdır, yani sözcükten başka ortak hiçbir tarafı yoktur.

Bu esas olarak ilk günahtan sonra hiçbir *dominium*'un zor olmaksızın aynı şekilde mümkün olamayacağında yatmaktadır. *Kokuşmuş doğası (natura corrupta)* ile insana başlangıçtaki egemenliğinden sadece solgun bir parıltı, *bir potestas appropriandi* (böl. 14, OP II 435 vd.), yani başlangıçtaki yaşam için zorunlu olanları edinme hakkı ve yeteneği kalmıştır. *Bu noktada, yani yaşamda kalma hakkı noktasında, insan hakları ile mülkiyet haklarının bir araya gelmesi gerçekten de mümkün gözükmektedir.*

Edinilen şeylerin gerçekten mülk olması için mahkeme kararıyla alınabilir, yani insani bir mahkeme önünde dava edilebilir olması gerekir. Ockham açısından mülkiyet hakkı, her türden öznel hak gibi, bir *licita potestas,* yani izinli bir iktidardır. Mülkiyetin dağılımı insanların bir eseridir (böl. 14, OP II 439) ve onların zayıflıkları ve izansızlıklarından dolayı iyi bir anlamı da olan, ancak tüm insan eylemlerinde olduğu gibi mükemmel olmayan bir eserdir.

Gerekli olanın ötesindeki mülkiyetin insan hakkı olduğu kabulünün önüne, insan haklarının ilkesel olarak herkese ait olduğu, mülkiyet haklarının ise tanımı gereği, mülk sahiplerine başkalarının zararına ayrıcalık sağladıkları için bir asimetri içerdikleri gerçeği çıkar. Başka nedenlerin yanında bir mülkiyet düzeni sonlu bir dünyada zorunlu olduğu için de Kant bu genellikten ve eşitlikten sapmayı mümkün kılacak izin yasasını getirmektedir (Rechtslehre md. 2, AA VI 246 vd.). Sonuç olarak, Duns Scotus'un tespit etmiş olduğu gibi, insanlar arasında sadece onların zayıflıklarından dolayı bir mülkiyet düzeninin varolması gerektiği söylenebilir (Ord. IV d. 15, qu 2), ancak bunun ayrıntılarının nasıl olması gerektiği ve hele de haldeki mülkiyet dağılımının özel biçimde korunmaya değer doğal dağılım olduğu söylenemez.

Bu taban tabana karşıt iki tezin sonradan birbirlerini yeniden buldukları bağlantılar ve karşıtlıklar ilginçtir. Mülkiyetin anlaşma

teorisi potestas appropriandi'yi (mülk edinme gücünü) Ockham'dan biraz daha geniş tutarak kendini Cicero ve Roma hukuk geleneğinden gelen mülkiyetin işgal teorisiyle ilişkilendirir. Bu İspanyol skolastiğinde de Victoria'nın taraftarları ve Hugo Grotius gibi bu okulun mirasçıları tarafından da savunulur. Olasılıkla bu yazarların Cicero ile genişleyen büyük, kolonyal güçlerin davranışlarını haklı çıkarmaları gerektiği konusunda ortaklıkları olmaları tesadüfi değildir.

Uzun süre hâkim olmuş bu mülkiyet teorisinin bir sorunu, daima, gerektiğinde varolan hukuk sistemi ortadan kaldırılarak daha etkin bir mülk edinmenin mümkün olması düşüncesi ortaya çıktığında, herkesin herkese karşı savaşını sonuçlandırmaya pek elverişli olmamasıdır. Daha da ötesi bu teori sadece tesadüfe dayanan *nesnel olgudan (Faktum),* yani birinin *"ilk olarak"* bir parça toprağı işgal ettiği varsayımından, bu artık doğrudan ve fiili olarak ilk işgal edenin mülkiyetinde olmasa da bu parça üzerinde mülkiyet *hakkını* çıkarmaktadır (Merle 1997, 93). Klasik biçiminde işgal teorisi mülkiyetin dağılımı ile ilgili adalet teorilerini kullan*mamaktadır.* Daha sonradan, adalet kriterleri söz konusu olduğunda, tarihsel işgal sadece değiştirilmesi kolay olmayan, ancak kendiliğinden dokunulmaz olarak da görülemeyen statükonun ilk adımını teşkil eder. Örneğin 17. ve 18. yüzyıllarda egemenin genelin iyiliği için yurttaşların mülkiyetlerine el atmaları normal bir durumdu.

Adem'den miras alınan doğal mülkiyet anlayışı daha sonra, bu miras aracılığıyla aynı zamanda hükümdarların egemenliğini doğa vergisi olarak meşru göstermeye çalışan Sir Robert Filmer'de ortaya çıkar. Böylece Locke'nin mülkiyetin iş teorisiyle doğal, devleti önceleyen, sözleşmeden bağımsız ve fakat Adem'den imparatorlara miras kalmayan bir mülkiyeti gerekçelendirirken karşı çıktığı iki karşıtının anlayışları özetlenmiş olmaktadır.

Filmer'in argümanlarının incelendiği, *Two Treatisten on Government'ın* ilki uğradığı unutulmuşluğu haketmeyecek kadar önemliyse de ikincisi Locke'un doğal hukuk geleneği ile ilgili daha ağırlıklı ve kalıcı katkılar içerir. Bu katkılardan en önemlisi de mülkiyet hakkının işle gerekçelendirilmesidir (V. bölüm).

Başlangıçta Locke'a göre toprak (eski güzel Roma geleneğine göre) herkese aittir. İnsan ancak emek vererek onu mülk edinir ve üzerinde aynen toplanan mahsülde olduğu gibi ancak sadece bozulmaya bırakmadan tüketebileceği kısmının üzerinde hak iddia eder. Burada ilginç olan Locke'un tanıtlamasında toprağın başlangıçtaki ortak mülkiyeti bağlamındaki geleneksel uzlaşmadan küçük adımlarla hedefine ilerleme biçimidir. Önemli bir ara adım, elimdeki elma ya da şimdi ağacın altında toplanmış olan elmalar örneğinde olduğu gibi, yoksulluğu yücelten Fransiskanların da kabul edecekleri dolayımsız olarak tüketilecek şeyler üzerindeki haktır.

İkinci adım getirisi bol olan ve Locke'un açık bir koşul olarak öne sürdüğü gibi, herkese yetecek kadar (toprak) bulunduğu sürece genelin yararına olup, zararsız gözüken bir adım olarak bir toprak parçasının işgali ve işlenmesi eylemidir. İkinci bir koşul üretilen mahsulden ancak bozulmadan tüketilebilecek kadar olanın depolanabilmesidir. Çalışmanın ürününü süreklileştirmek ve birikimi mümkün kılmak için paranın kullanımı ortaya çıkmıştır (V. s. 46 vd.). Bu ilk bakışta garip gibi gözüken koşul bir yandan tüketim için belirlenen üzerinde hak sahibi olunması ile ilişkiyi sağlayıp, olaya insancıllık katarken, üstüne üstlük puritenlerin desteğini de garanti altına alır. Öte yandan Locke paranın kokmayacağı saptamasıyla birikimin, daha da ötesi sınırsız mülkiyetin haklı kılınmasına ulaşır. Ancak bu arada, başkaları için yeterli şeylerin olması yolundaki ilk koşulu, yokluk dönemlerinde zenginlerin varlıklarına el koyma hakkını –ki bu hak onların mülkleri üzerinde devleti önceleyen sınırsız haklarını sınırlardı– meşru kılacağı için bir yana bırakır. Ancak Locke'ye göre her insanın doğal, devletin müdahalesine tabi olmayan mülkiyet hakkı vardır (Second Treatise XI 138). Bu ve de Locke'un insanın dokunulmaz hakları olan *life, liberty and estate (yaşam, özgürlük ve mülkü) property (mülkiyet)* kavramı altında özetlemesi doğal hukuk öğretisinin, varlıklıların egoist ayrıcalıklarına hizmet eden bir araç olarak görülüp gözden düşmesinin nedenlerinden biridir. Locke'un yoksullara zenginlerin *surplus (fazlaları)* üzerinde, haklı biçimde yasaklanamayacak hakları olduğunu kabulü (First Treatise md. 42, bkz. N. IV 10) ise kısa bir süre

sonra unutulmuştur.

Locke'un mülkiyeti emek temelinde gerekçelendirme önerisi Kant tarafından göçmen halkların mülksüzleştirilmesinin ideolojik aracı olduğu gerekçesiyle, ama aynı şekilde ilkesel teorik argümanlarla eleştirilmişti (RL md. 15). Bu öneri en azından belli bir iktisadi düzenle bağlantılıdır ve bu nedenle doğal mülkiyet hakkı olup olmadığı sorusuna genel olarak geçerli bir yanıt açısından esas olarak uygun değildir. Gene de bu, mülkiyeti gerekçelendirme teorisi olarak –belirtildiği gibi Kant ve de Max Stirner gibi istisnalar dışında– Federal Anayasa Mahkemesinin içtihatlarına kadar kendini kabul ettirmiştir.

Manfred Brocker[40] Kant'ı belirtik biçimde referans göstererek emek teorisinin teorik sorunlarını ortaya koymuştur. Bunlar arasında *–life, liberty and estate*'in Locke ve onun takipçileri tarafından toptancı bir şekilde *property* kavramı ile özetlenmesi biçimindeki yukarıda değinilen tuhaflığın yanında– birinci olarak insanın işlediği toprağın yaratıcısı olmadığı ve onun mülkiyetini başka bir şekilde elde etmiş olmasının gerektiği vurgusu, ikinci olarak da Kant'ın işlemenin her zaman toprağın sadece olgusal olan yanını (Accidenzen) değiştirdiği, ancak özüyle bir ilişkisinin olmadığı ve olsa olsa ilk mülk edinmenin bir işareti olduğu yolundaki argümanı sayılabilir (RL md. 15). Mülk edinme gibi işletme de hak yaratmayan ampirik bir olgudur (bkz. Merle 1997, 93). İlke Federal Alman hukukunda da kullanılmakta ise de örneğin sözkonusu toprak parçasının mal sahibi tarafından işlenmemiş halde bırakılması durumunda aniden tarihsel hakların daha ağır basmasını yaratacak bir kararlılıkla uygulanmamaktadır (Brocker 1992, s. 349 vd.).

Locke'un mülkiyeti gerekçelendirmesindeki bir diğer zayıflık, Fransiskanlar dışında Thomas Hobbes'un da garanti edilmesini savunduğu (De cive 3.14) hayatta kalmak için gerekli olanla, çürümeyecek mallardan oluşması kaydıyla muhtemelen aşırı zenginlik arasında, *life, liberty* ve *estate* toptan biçimde *property* (Second Treatise, md. 123) kavramı altında sunulurken olsa olsa üstünkörü bir ayrımın yapılmasıdır. Ancak hayatta kalmanın güvenceye alınması

40. Manfred Brocker, *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt 1992, s. 354 vd.

geleneksel olarak acil durumlarda hukuk düzenine *karşı* önlemler alınmasını bile haklı kılacak bir şeyken, zenginliğin sembolü rolündeki para önemli ölçüde kurumsallaşmış hukuk düzeninin bir *ürünüdür.* Locke'da da tekil birey, Hobbes'da itiraz ettiği[41] devleti önceleyen normsallığa tüm vurguya rağmen devlet dışında mülkiyetinden emin olamaz (a.y.).

Mülkiyetin saf gelenekselliğini öne çıkaran ve onu sadece az ya da çok kabul şansı olan adalet ölçütlerine göre paylaştırmaya çalışan bir teorinin zorluğu fiili mülkiyet durumunun sözde ya da gerçek güvensizliğinin kolaylıkla hukuki bir güvensizliğe yol açmasında yatmaktadır. Daha ötesi iktisadi süreçleri ciddi biçimde sarsmadan bu tür planları uygulamak için, yeterli, gönüllü onayın alınması zor olacaktır. Paylaşımın esas olarak vergi geliri üzerinden gerçekleştirilmesinin zorunluluğundan dolayı, insanlar kolaylıkla III. bölümde sözü edilen vergi vermeme yöntemleri –vergi kaçırmadan, ülkeyi terke, hatta üretimden imtina etmeye kadar– tahrik edilmiş olur. Yeniden bölüşümün bir yöntemi olarak basitçe mülksüzleştirme, mülkiyetin ezici bir bölümünün onu işlemeyen küçük bir azınlığa ait olması gibi sınırlı durumlar dışında, çoğunlukla verimsiz olmuştur.

Kant'ın doğal mülkiyet sorusuna sunduğu olağanüstü bilge çözüm, haldeki mülkiyeti gelecekteki adil hukuki durum bağlamında geçici, ancak tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığından bağımsız olarak aktüel hukuki durumun devamı açısından gerekli görmektedir.

Kant doğal durumdaki *geçici, ampirik mülkiyetle* hukuk durumundaki *kesin, akledilebilir mülkiyet* ayrımını yapar. Nihai, kesin mülkiyet "ancak genel iradenin yasası üzerinde inşa edilebilir" (RL md. 9, AA VI 257), geçici, kesin olmayan mülkiyet ise böyle bir yasa beklentisiyle talep edilir (a.y.). Haldeki durumda gözlemlenebilecek hukuk sistemleri doğa durumu ile gerçek hukuk durumu arasındaki bir alanda bulunduklarından, onlar tarafından garanti edilen mülkiyet daima geçici özelliktedir. Kesin/kalıcı hak ve bununla birlikte kesin mülkiyet ancak bir cumhuriyetler federasyonu içindeki

41. Sigfried König, *Zur Begründung der Menchenrechte: Hobbes-Locke-Kant,* Freiburg/München 1994, s. 122 vd. , Kersting 1994, s. 109 vd.

sonsuz barışta ortaya çıkacaktır. Bu tespitte iki koşul da önemlidir: İlk olarak söz konusu olan sadece içlerinde mülkiyetin "herkesin iradesinin kamusal bir yasama sürecinde birleşmesi sayesinde hukuki mülkiyet" haline getirileceği cumhuriyetlerdir (RL md. 9, AA VI 257). İkincisi istikrarın ve paylaşımın adilliğini güvenceye almak açısından uluslararası bileşen önemlidir. Burada savunulan yaklaşımının uzun vadeli hedefi mülkiyetin adil paylaşımı ile ilgili tartışmaların baskı ve zor olmadan sürdürülebileceği ve birlikte alınan kararların zorla uygulanmasını gerekmeyecek uluslararası bir düzendir.

Haldeki tespit edilebilir mülkiyet çoğunlukla artık yeniden kurgulanması mümkün olmayan, her halükarda geçici, ancak sonuç olarak da bana ve sana ait olanın hukuki olarak düzenlenmesinin ve böylelikle de hukuki bir durumunun oluşturulmasının saikini oluşturan mülk edinimine dayanmaktadır. En azından adil hukuk durumunun oluşturulmasının ön koşulu olan bu hukuki durumu tehlikeye atmamak için normal olarak varolan mülkiyet düzeninin muhafaza edilmesi gerekir. Ancak mülkiyet ilişkilerinin korunması da hukuk güvencesini ve iç barışı tehlikeye atmamalıdır. Gelgelelim bu ilişkiler insanların hayatta kalmalarını tehlikeye sokuyorsa, Adam Smith'in uyarmış olduğu gibi, böyle birşey kolayca gerçekleşir. Kant da kilise malları konusu dahil olmak üzere toprak reformundan yana olmuştur (Rechtslehre md. 49 Dipnot B, AA VI, 342 vd.).[42]

Her şey antropolojik nedenlerle halihazırda bir mülkiyet düzenine gereksinim olduğunu gösteriyor. Buna ek olarak, üretim araçlarında özel mülkiyeti kabul etmenin tarihsel deneyimden çıkarılmış sağlam gerekçeleri vardır. Bunun genel refaha hizmet ettiği için adaletin talebi olarak mı görüleceği, yoksa pragmatik bir gereklilik olarak mı değerlendirileceği ikinci derecede bir sorundur.

Mülkiyetin dağılımının düzenlenmesinde etkililik ve adalet ge-

42. Kant'ın mülkiyet öğretisi konusunda bkz. Brocker 1992, Herb/Ludwig 1993, Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden1994-2, böl. 1-4, Merle 1997, 1. Kısım, Kenneth Westphal, *Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?, Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 141-197 içinde.

nel ölçütlerinin birbirleriyle karşılaştırılmaları gerekir. Bu aşağı yukarı J. St. Mill'in (Utilitarianism, bölüm V) eşit paylaşım konusundaki sınırlamaları, genelin yararına olması çerçevesinde kabul etmesi yolundaki ana düşünce gibi gözükmektedir. Bireyselleştirilmiş biçimiyle bu düşünce Rawls'un adil toplum ilkeleri arasında, özellikle de, eşitsizliklerin, en kötü durumda olanların, eşit paylaşımda olabileceklerinden daha iyi durumda olmaları ölçüsünde haklı gösterilebileceği yolundaki farklılık ilkesi içerisinde ifadesini bulmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Rawls burada kapitalist ekonomik dinamiğini adil gelir ve mülkiyet dağılımının sosyalist ilkeleriyle bağlantılandırmaya çalışmaktadır. Bağlantı aracı olarak burada, insanlar açısından, başkalarının da birşeylerinin olmadığı sınırlı dış mutluluk imkânları olan bir toplumda yaşamaktansa, başkalarının eşitsiz derecede fazla mülke sahip olmaları durumunda bile, kendilerinin mutlu bir yaşam için daha büyük imkânlarının varlığının daha iyi olduğu şeklindeki özünde faydacı olan kabul hizmet etmektedir. Bu tüm insanlar açısından doğrudan böyle algılanmasa da uzun vadede makul çözüm gibi gözükmektedir.

Varolan mülkiyet ilişkileri buna göre, hukuki güvenceyi gereksiz yere tehlikeye sokmamak için keyfi olarak değiştirilmemelidir. Ancak adalet gerekçesiyle kamu yararı açısından zorunlu olan ve kimseyi fiili olarak iflasa ve yokluğa sürüklemeyen değişiklikler mümkün olmalı ve imkânlara göre hayata geçirilebilmelidirler.

Sorumlu mülk sahiplerinden oluşan bir toplum

Başkalarının yanında Rawls'ın formule ettiği farklılık ilkesi yukarıda kapitalist ekonomi dinamiği ile sosyal adalet taleplerini uyuşturma çabası olarak değerlendirildi. Daha az soyut, ancak modern, "geç kapitalist" toplumlarda aynı ölçüde önemli ve daha ötesi iki yüzyıldan beri tartışılmakta olan bir soru, bireysel sorumlulukla zayıfların toplum tarafından himayesi arasındaki ilişki sorusudur.

İki tarafın teoride ve de günlük politikada sıkça tekrarlanan en

önemli argümanları kısaca şunlardır:

Bir yandan:

Sadece kendi sorumluluklarındaki özgür inisiyatifleri ve yüksek kazanç beklentisiyle yetenekli insanlar, sonuçta herkesin yararına olacak büyük edimlere teşvik edilebilirler.

İnsanlar kendilerini özgürce geliştirebilmeli ve başkalarından düşük ücretlerle iş üstlenmek gibi bürokratik engellerle iktisadi uğraştan alıkonulmamalıdırlar.

Farklı yardım kurumlarının bürokratik aparatı devletin aşırı ve pahalı bir şekilde şişmesine neden olmakta ve böylelikle onun günlük yaşam üzerinde çok fazla kontrol imkânı edinmesine yol açılmaktadır.

İşsizlere devlet tarafından çalışanlara göre daha iyi olanaklar sunulursa, işe yönelik motivasyon eksik olur ve bu durum uzun vadede sosyal sistemin çökmesine yol açar. Kant da zamanında "yoksul olmanın tembel insanların kazanç aracı yapılması" (AA VI 326) konusunda uyarmıştır.

Yoksullara yardım, devleti çökerten bir hak değil, zenginlerin soylu bir görevi, yani sosyal bir meziyet olmalıdır.

Öte yandan:

Kapitalist sistem hiçbir şekilde sadece çalışkanları değil, tersine sıklıkla tesadüfen mülk sahibi olan tembelleri de kayırır.

Bir yandan bolluk hüküm sürerken, yani gereksinimlerin karşılanması için kaynaklar mevcutken, birçok insanın asgari gereksinimlerden ve de sosyal barıştan mahrum olmaları insan onuruyla bağdaştırılamaz.

Sosyal memnuniyetsizlik iç barışı ve böylelikle iktisadi gelişmeyi ve sefaletten kaçınma olanağını tehlikeye sokar.

Bu şimdi hiçbir şekilde yalnızca kapitalist ve sosyalist ideolojiler arası bir tartışma değil, bunun ötesinde daha toplum yönelimli ve daha bireyci yaklaşımlar arası bir tartışmadır. Girişte sunulan anarşist temel sezgilerin birbirleriyle ve sosyal gerçeklikle ilişkilendirilmeleri için burada girişilen çaba açısından sorun bir turnosol kağıdı özelliğindedir. Ne mutlakiyetçiliğe meyleden devlet refahı ne de ekonomik bireysel çıkarların pervasızca hayata geçiril-

meleri kabul edilebilir olasılıklar olarak görülemez.

Şükür ki, analitik düzeyde karşıtlıklar, ideolojik açıdan genellikle sunulduğu gibi değildir. Buna örnek oluşturabilecek birkaç gözlem:

Sadece devlet organlarında değil, büyük tekellerde de on yıllar önce öne sürülen bir kişisel sorumsuzluk ve hantallık ortaya çıkmaktadır.

Büyük iktisadi işletmelerde firmasıyla birlikte yükselip düşen ve bunu dışarıya karşı savunmak zorunda olan sorumlu girişimci bulunmamaktadır. Büyük işletmelerin yönetimleri geç ortaçağın paralı askerlerinin komutanları olarak angaje edilmiş, en başta kendi kariyerini düşünen, ikinci olarak işletmenin çıkarlarını kollayan ve son olarak da ekonomik ve ekolojik sorumlulukları hedef edinen Condottieri'lerin elindedir. Klasik girişimcide en azından ilk iki nokta tek eldedir ve işletme sahibi kişisel olarak firmasının yanlışlıkları için sorumlu tutulabilir.

Sosyalist gerçeklikte de teoride de iş çok yaratıcı, bazan cefalı da olsa bir kendini gerçekleştirme eylemi değil, daha çok yerine getirilmesi kolektif tarafından ya da onun kendilerinden menkul temsilcileri tarafından sınanması pek de mümkün olmayan bir biçimde kontrol edilen bir ödevdir. Özellikle de hiçbir düzeyde verimliliğin gerçek bir kontrolü yoktur.

Farklı argümanlar ve gözlemler toplandığında ya da sıralandığında aşağı yukarı aşağıda sunulan tezlere ulaşılmaktadır:

- Yeterli miktarda, yoksulların acil gereksinimlerini de karşılayacak kadar mal olmasına rağmen insanların yokluk içinde yaşamak zorunda kalmaları politik egemenliğin en temel meşruiyet koşullarına ters düşer. Bu tür şeylere izin veren bir devlette Stirner'in, zenginlerin varlığı sadece onların mülklerine el koymayan yoksulların suçudur, nüktesi geçerlidir.

- Kitlesel bir fenomen haline gelmesi durumunda özellikle de kriz dönemlerinde toplum açısından ciddi bir yük haline geleceği için, insanların "yoksul olmayı geçim aracı" yapmaları tabii ki engellenmeye çalışılmalıdır. Bu olasılık, iş herkes açısından bir gereksinim haline gelmedikçe varolacaktır ve bunun olması daha za-

man istemektedir. Ancak böyle bir anlayışla, tüm halkı sefaletle tehdit etmekten çok, vücutsal engeli ve çocuk bakımı gibi bir sorumlulukları olmayan insanlar açısından temel gereksinimlerin giderilmesi temelinde çalışmayı çalışmama karşısında daha çekici kılarak başa çıkmak mümkündür. Merle'nin sunumuna göre Fichte, örneğin sorunun içinden sosyalist ve liberal yaklaşımların karşı karşıya konmasından, tekil insanlara yaşamlarını sürdürmek için gerekli şeyleri çalışarak kazanma hakkı vererek sıyrılır (Merle 1997, 168). Burada, bu garanti edilen iş hakkının yerine getirilmesi için gerekli olan idari külfetin bu iş aracılığıyla yaratılan değerle karşılanıp karşılanmayacağı pragmatik sorusu ortaya çıkmaktadır.

- İyi işleyen iktisat için o kadar önemli olan yaratıcılık ve bireysel inisiyatif muhtemelen insani merakın ve de Gehlen'in tespit ettiği "dürtü fazlasının" kendini serbestçe geliştirebileceği bir güvenlik ve esenlik atmosferinde sefalet korkusunun egemen olduğu bir yere göre daha iyi gelişir. Bu yaklaşıma göre ekonomik dinamik temel gereksinimlerin karşılandığı arka plan temelinde daha iyi gelişir.

- Tabii ki bireysel yeteneklerin gelişimi ve bu gelişim anlamında yoğun uğraş açısından ekonomik teşviklerin ve sosyal olarak değer vermenin varlığı da gereklidir. Ancak insanların kendilerinde mükemmelleşme, iyileşme, kendi ötesine geçme arzusunun ortaya çıkması tayin edici olarak kalmaktadır. Her halükarda bu gelişmede söz konusu olan bir erdem ödevi (bkz. Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI s. 386 vd.) ve ahlâki yetilerin de dikkate alınması kaydıyla Aristoteles'in tanımındaki mutluluktur (NE I 8). Bunun gerçekleşmesi de sefalet tehdidinden çok modeller ve kültürel alışveriş aracılığıyla olur.

-İnsanlar kendilerini, oluşturdukları toplumun acil durumlarda bireysel koruma sunduğu, ancak bunun ötesinde kendi mutluluklarını cemaat içinde farklı şekillerde çalışarak aramaları gereken özgür ve eşit yurttaşlar olarak, ama aynı zamanda sorumlu girişimciler olarak anlamalıdırlar. Bu aynı zamanda adil alışverişin mümkün olabileceği belli ölçüde özgür bir pazarın koşullarını en iyi mümkün kılabilecek şeydir.

- Modern ekonominin ve tekniğin çok sayıdaki projesi açısın-

dan büyük firmalar kaçınılmaz olduğundan ve devletleştirmelerin hemen her zaman tüm tarafların, özellikle de çalışanların iktisadi anlamda aleyhlerine sonuçlanmasından ve büyük şirketlerin uluslararası düzeydeki içiçe geçmişliklerinden dolayı zaten uygulanma şansının kalmamasından dolayı, bu firmaların kullandıkları iktisadi ve politik güçlerinin kontrolü ancak firmanın bizzat kendisinin demokratikleşmesiyle mümkündür. Bu mülk sahipleri üzerinden özellikle de hisse senedi hakkı aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. Bu noktada birinci olarak personelin, birçok durumda zaten olduğu gibi, hisse senedi satışı yoluyla firmanın mülkiyetine ortak edilmesi, ikincisi olabildiği ölçüde fazla küçük hisse senedi sahibinin kazanılması ve üçüncü olarak küçük hisse senedi sahiplerinin doğrudan demokrasi modeline göre değil temsili demokrasi modeline göre temsil edilmelerinin örgütlenmesi önemlidir. Sonuncusu küçük hisse sahiplerinin şirketin çevre ya da sosyal sorunlar gibi politikaları konusunda genel tartışma açmak zorunda olmayan birkaç profesyonel stratejistin eline düşmesini engellemek için yapılmalıdır.

Tabii ki birey açısından devlet ve kilise konusunda olduğu gibi benzer sadakat sorunlarıyla bir taraftan devlete öte yandan şirketlere karşı savaşmak gerekli olabilir. Ancak demokratik olarak örgütlenmiş devletlerin otokratik rejimlere göre çok daha az çatışmalara meyletmeleri gerçeği, politik ve ekonomik birimler arasındaki bu tür çatışmalı durumların muhtemelen iki taraf açısından da tüketici güç gösterileri dışında bir yöntemle çözümlenebileceği umudunu da uyandırabilir.

V
Yöntem olarak anarşi

Girişte vurgulandığı ve umarım son dört bölümde netleştiği üzere, burada yakın ya da görülebilecek bir gelecekte her tür zordan arınmış barışçı ve kayırıcı bir toplum kehanetinde bulunma çabasına girişilmemektedir. Ancak bu kitabın tezi insanların zor altında değil gönüllü olarak davranmalarının ve insan cemaatlerinin baskı ve darlık değil, güvenlik ve gelişme olanakları sunmalarının daha iyi olduğu yolundaki mütevazi anarşist sezgilerin modern liberal ve sosyal olarak sorumlu anayasal devletlerin kılavuzu olduğu ve olması gerektiğidir.

Anarşi, daha doğrusu sezgilerde belli belirsiz içerilen anarşi tasarımı, varolan sosyal ilişkilerin gözden geçirilmesinin bir yolunu sunması anlamında yöntemsel bir karaktere sahiptir. Bu nedenle

şimdiye kadar tartışılanlarla ilişkilendirilerek aşağıdaki unsurlara bir kez daha dikkat çekilecektir: Birincisi zor unsurunun yerini, olabilecek en yüksek düzeyde gönüllü işbirliğine bırakması bir hedef olmalıdır. Ancak bu öncelikle burada ikincil erdemler tasarımı çerçevesinde incelenen bir yaşam anlayışının varlığını gerektirir. İkinci olarak varolan koşullara ve bu koşullara paralel olarak varolan katı inançlara yönelik sürekli bir eleştiri aracı gereklidir, ki bu burada öncelikle sanat olacaktır. Üçüncü olarak müphem de olsa bir gelişme hedefinin varlığı gerekir. Bu hedef burada özgür ve eşit üstün insanlar topluluğu olarak sunulmaktadır. Ancak üstün insan tanımlaması ile sadece kendini geliştirmeye hazır olmanın ifade edildiğini ve bu kavramla hiçbir şekilde başkaları üzerinde egemenlik talebininin kastedilmediği tekrar tekrar vurgulanmalıdır.

A. HAYSİYETLİ ARAYIŞ

Bireyciliğe yönelik cemaatçi eleştiri tartışmasında ve devlet ve ahlâk ilişkisinin değerlendirilmesinde, daha yüksek bir gerçekliği referans alan bir cemaatle ilgili olduğu sürece, bir kitle toplumunda toplum kurucu bir ahlâkı (yeniden) oluşturma çabasının zorluğundan söz edildi. Ceza sorunu çerçevesinde bunu ceza hukukunun araçlarıyla kabul ettirme konusunda uyarıda bulunuldu. Böyle bir durumda kolaylıkla ve tam anlamıyla farklı inançlardaki hoşgörüsüz köktenci rejimlerin sosyal atmosferine yaklaşılmış olunur.

Ne yüksek gerçeklikler konusunda ne de iyi yaşam gerçeği konusunda, bir tutumun dogmatik biçimde bu gerçeklik olduğunun savunulup, bunun tavizsiz bir biçimde ve zor kullanılarak her tür eleştiriye kapalı tutulması dışında, kesin bir sonuca ulaşmak hiçbir zaman mümkün olmayacağından, tekil insanlar açısından olduğu gibi, ortaçağda ifade edildiği biçimiyle (örneğin Aquinolu Thomas , Summa Theologiae, Ia IIae qu.3) *in via*, dünyevi yaşamdaki insan cemaatleri açısından da belli düzeyde bir belirsizlik yaşamın ana bir unsuru olarak kalacaktır. Bu duruma yönelik Alasdair MacInty-

re ve Charles Taylor tarafından yöneltilen tüm eleştiriye[1] rağmen insan yaşamına ilişkin temel sorularla ilgili "arayış" içinde olmak özellikle modern toplumların kaderi gibi gözükmektedir. Bu gerçekliği aramanın anlamsızlığını ifade *etmez*. Burada sadece gerçeği *bulduklarını* iddia edenler karşısında dikkatli olunması gerektiği uyarısı yapılmaktadır.

Burada da somut insanların yaşam deneyimleri ve söylemsel tartışmalar aracılığıyla sürekli kanıtlamadan daha iyi bir ölçütümüz yok. İki unsurdan da yani somut deneyimden de tartışmadan da vazgeçilemez. Sadece argümanlarla bulunan iyi yaşam betimlemesi insani varoluş gerçekliğini çok rahatlıkla ıskalayabilir. Ancak pişkin tacirlerin ve tarikat liderlerinin keramet mesajları, hatta sağlığı tahrip eden uyuşturucular da kısa ya da uzun vadeli bağımlıları tarafından öznel olarak mutluluk ilacı olarak algılanabilir.

Kısacası farklı türden gerçekliklerle ilgili davranışlarımız konusunda asla John Stuart Mill'in *On Liberty*'de tanımladığından başka bir durumda değiliz.

Ancak bununla ne insani varoluşun, insanların zor araçları olmadan da uymaya yükümlü oldukları minimal moralin ötesine uzanan temel ilkelerinin varolmadığı ne de insanların rastlantısal biçimde dahil oldukları politik birimlere yönelik özel duygusal ve ahlâki bağların saçma olduğu savunulmaktadır.

İkincil erdemlere övgü

Aydınlanmacı minimal morale yönelik tümüyle haklı eleştiri, onun birçok durumda insana nasıl davranması gerektiği yönünde telkinde bulunmaması olarak formüle edilebilir. Bu tabii ki minimal moralin doğal hukukun ana ilkesini bulma çabasının sonucu olarak ortaya çıkmasından dolayıdır. Hukuk gibi o da bu nedenle günlük yaşamımıza ilişkin birçok konuda sadece soyut bir biçimde tutum alır. Sosyal düzenini sağlamak için hizmetinde sadece hukuk ve aydınlanma ahlâkiliği bulunan toplum açısından ise tersine iç bütün-

1. MacIntyre 1985, 203 vd., Taylor 1996, 39 vd.

lüğü korumak hukuk ve ahlâkın doğru yorumu konusunda çok sayıda çatışmanın varlığından dolayı zor olacaktır.

Farklı ahlâk tasarımlarının sunumu sırasında ahlâkın sıkı bir biçimde insanların günlük olarak yaşanan birlikteliğine dahil olduğuna değinildi. Bu öncelikle hiç kimsenin ahlâki bir kararın gerekli olduğu bütün durumlarda tümüyle yeni bir değerlendirme yapamayacağı ve kendi ahlâki sezgilerine güvenmek zorunda kalacağından dolayıdır. Sezgileri gözden geçirip, değiştirmeye hazır olunduğu sürece bu bir sorun da değildir.

Sezgilerden söz edilmesi, hatta "bizim sezgilerimiz"den bile söz edilse, –gerçi "biz"in kim olduğu da tam olarak belli bile değildir– birçok kültürde kısmen sahip olunan rollere uygun somut durumlardaki davranışlara ilişkin somut erdemler, davranış beklentileri olarak betimlenebilecek az çok kesin kuralların varlığı gerçeğini bir ölçüde gizler. Bunlar çoğu durumda geleneksel olarak belirli tabakalar, sosyal fonksiyonlar ve zümre mensubiyetiyle bağlantılıdır ve sıklıkla varolan ahlâki beklentilerin ötesinde davranış ve üslup kuralı gibi birşeyler içerirler. Bu bağlamda asılzadenin uygun davranışının ne olması gerektiği konusunda olduğu gibi, farklı tabakalardan kadınların doğru davranış biçimleri konusunda da çeşitli eserler mevcuttu. Doktorların hipokrat yemini gibi mesleğe özgü davranış kodları bugün de herkesçe bilinir ve kabul görür.

Bu davranış kodlarının, her insanın eşit bir şekilde kendi başına amaç olması temel kabulüyle uyuşmamaları, yani herhangi bir biçimde cinsiyet, zümre ya da başka özellikler temelinde genel ayrımcılık içermeleri durumunda, tabii ki değişim geçirmeleri gerekiyor(du) ve böylece bir değişim süreci içindedirler. Almanya'da ta onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, Christian Thomasius ya da Feiherr von Knigge örneklerinde olduğu gibi geleneksel olarak soylu zümre için geçerli ve onun ayrıcalığı için düşünülmüş olan davranış kodlarını daha geniş tabakalara taşıma, böylece de bir kontrole imkân verme çabaları varolmuştur.

Thomasius bu amaca uygun olarak hukuk alanını kapsayan *iustum* ve ahlâki alanı kapsayan *honestum*'un yanında, salt terbiye kuralları ile gerçekten ahlâki talepler alanına uzanan davranış taleple-

ri arasına konulan *decorum*'u varsaymaktadır.[2]

Thomasius'un değerlendirmelerinin ayrıntısına girmeden incelik, özen, çalışkanlık, sabır, dakiklik, yardımseverlik, cömertlik gibi özelliklere hemen her yerde değer verildiği ve bunların onur ve saygı getirdiği, birçok gelenekte zarif ve biçime uygun bir davranış tarzının, tümüyle haksız olmayan bir biçimde, bu tür meziyetlerin varoluşunun işareti olarak görüldüğü vurgulanmalıdır. Güzel davranış, kişinin bu tür meziyetlere değer verilen, iyi bir eğitim "almış" olduğuna işaret ederdi. Döneme ve hüküm süren tabakaya bağlı olarak eli açıklık ya da tutumluluk, çalışkanlık ya da yiğitlik daha önemli meziyetler olarak görülebilirdi.

Davranışları kurala bağlamanın bu tür biçimlerinin sorunları öncelikle bu kuralların kaçınılamaz yerleşme dönemlerinde göstermelik davranışların (Etikette) erdemleri tamamlamak yerine onların yerine geçmesinde ve ikinci olarak özellikle de bu erdem ve yetilerin birçoğunun ahlâki olarak kuşkulu, hatta canice amaçlar için kullanılabilecek olmasında ortaya çıkmaktadır. Bazı durumlarda Aristotelesçi modele göre (NE VI) iki kötü huy arasında orta bir yol, mizaca göre cimri olmadan tutumlu ya da savurgan olmadan cömert gibi bir yol bulunabileceği varsayılsa bile, yakın çevresi açısından çalışkan, sabırlı, yiğit ve hatta incelikli birinin en cani hedeflere hizmet edebileceği uzun zamandan beri bilinen bir gerçektir.

Erich Fromm bu özellikleri bu nedenle tümüyle haklı olarak "ikincil erdemler" olarak adlandırmaktadır. Ancak bazı durumlarda bunların her şeye rağmen ikincil *erdemler* oldukları unutuldu. İnsani cemaatin varlığını sürdürmesi açısından bu özellikler çok anlamlı olabilirler. Örneğin bir insan cemaati açısından bir insanın çalışkanlığı ve sabrını onurlandırmak ve verdikleri ile zayıflar ve performansı düşük olanlar destekleniyorsa, kazandığının daha büyük bir kısmını kendine saklayabilmesi konusunda onu desteklemek faydalıdır.

Batı toplumlarının geniş katmanlarında cesaret ve disiplin uzun

2. Bkz. başka eserlerin yanında, Christian Thomasius, *Einleitung in die Sittenlehre*, Halle 1692, Yeniden Basım, Hildesheim 1968, s. 29.

bir dönem pek de haksız olmayan bir biçimde barışı tehdit eden dövüşkenlikle özdeşleştirildikten sonra, yirminci yüzyılın doksanlı yıllarında bunların anlamını barışın kazanılması ve korunması için takdir etme vesileleri de ortaya çıktı.

Bunun ötesinde örneğin bir toplumda, karşılıklı saygı ve hürmetin en azından dışsal görüntüsünü garanti ettikleri için incelik ve kibarlığın övgüye değer özellikler olarak takdir edilmeleri önemlidir. Tabii ki bunlar genel olarak kayırma (himaye) ve içten ilginin yerine geçemezler. Ancak bunlar bu tür davranış biçimlerini birinci olarak tamamlayabilirler ve ikinci olarak kişisel ilişkide, birtakım nedenlerle kayırma (himaye) için bir vesilenin ya da imkânın yokluğu durumunda onun yerine geçebilirler. Yokluk içindeki birini kibar laflarla doyurmak tabii ki yeterli değildir. Ancak gene de ona yardımı saygıyı da ifade ederek sunmak daha iyidir. Çünkü böylece yardım aşağılamaya dönüşmemiş olur. Öte yandan yardım edilememesi durumunda da hiç değilse zor durumdaki insanın kendine olan saygısı ile oynanmamış olur.

Anarşist ve öncelikle de sosyalist gelenekte kibar davranış biçimlerini feodal hiyerarşinin ve burjuva yabancılaşmasının işaretleri olarak lanetlemek ve bunlara karşı "daha gerçek", "daha dürüst", sözümona proleter, her halükarda da biraz daha kaba davranış biçimlerini övmek ve buna özen göstermek eğilimi hâkimdi – özellikle Almanya'da hâlâ hâkimdir. Bunda doğru olan bir tabakanın ya da belli bir grubun normlar katalogunun ve davranış kodlarının kutsal ve de kesin biçimde üstün kabul edilemeyeceğidir. Geleneksel olarak daha çok kadınlara maledilen himayenin anarşiyi hedefleyen bir toplumun erdemi olarak vurgulanması ile burada savunulan yaklaşım belli ölçüde geleneksel cinsiyet hiyerarşilerini de sorgulamaktadır. Bir kez daha nezaketin –birçok kültürde kadın ve çocuklarla ilgili olduğu gibi, vahşi baskının kamuflajını oluşturmadığı sürece– herhangi bir nedenle daha zayıf durumdaki insanlara sunabileceği azımsanmayacak korumasına dikkat çekilmelidir. Tabii ki göstermelik kibarlık davranışları da aynen ilgi ve kayırma gibi hakların yerini dolduramaz.

Burada hem ikincil erdemlerin hem de davranışların insanların

esenliği açısından olumlu oldukları örnekler sunuldu. Ancak örneğin katliam yapan birinin kahramanca savaştığı ya da davranış kurallarının insanları katı, hareketsiz ve merhametsiz yaptığı çok sayıda karşı örneğin varolduğu da baştan kabul edildi. Hangi durumda ne yapılması gerektiği konusundaki kararı herkesin kendisinin vermesi gerekir. Ancak erdem ve onur duygusunun, ikincil erdemlerin normal durumda arzu edilir, önemli bir şey ve ancak soysuzlaşma durumunda sorunlu bir şey oldukları duygusunun korunup, desteklenmesi önemini korumaktadır. Soysuzlaşma durumunun ne zaman ortaya çıkacağı konusunda mutlak olarak güvenilir kurallar olamaz. Herkes iyi yaşam konusunda olduğu gibi, ilke olarak daima sezgisel inançlarını kontrole ve gerektiğinde değiştirmeye hazır kalmaya çağrılıdır.

Sonuç olarak burada övülen ikincil erdemler ve onur duygusu örgüsünün insanların olabildiği ölçüde mutlak anlamda denetimi ve kontrolüne imkân vermek görevi yoktur. Söz konusu olan tersine zor aracılığıyla kontrolü ve zor tehdidini olabildiği ölçüde geriletmektir. Bu da sadece insanların gönüllü olarak toplum yararına hizmete ve karşılıklı özene hazır olmalarıyla mümkündür. Ancak bunun için kendilerine saygı duymak ve başkalarından saygı görmek hakları vardır.

Olgusal cemaatlerin anlamı

Tüm insanların kendi başlarına amaç olarak görülmeye çalışılması ve herkesin tarafsız biçimde dikkate alınmasına çalışılması gerçeği, belirli küçük ya da büyük bir grup için özel biçimde angaje olmanın önünde engel değildir. Bu tür gruplar sıklıkla tekil bireylerin özel duygusal bağlarının varolduğu aile, bunun ardından tabii ki arkadaş çevresi ve olasılıkla bireyin özel olarak ilgilendiği bir örgüttür.

Aristoteles ve Plato'da ve yeni çağda tekrardan Rousseau'da, nisbi olarak küçük bir devlet muhiti aracılığıyla, birbirlerini zaten bir şekilde tanıyan ve ortak bir yaşam sürdürüp, kendi aralarında

gerçekten fikir alışverişi yapan yurttaşlar arasındaki arkadaşlık ilişkilerini politik aidiyetin temeli yapma çabaları vardır. Benzer bir etkiyi modern kitle toplumlarında ortak bir din, ortak bir düşman ya da herhangi bir ortak ahlâk gibi bir *eşitlik tözü* aracılığıyla *yaratmak* olasılığına yönelik kuşkular ifade edilmiş bulunmaktadır.

Ancak bu öte yandan insanın doğduğu, büyüdüğü, içinde seçerek ya da öylece yaşadığı cemaate karşı özel bir sadakat geliştirmesini dışlamaz. Sıklıkla cemaat içinde yaşamaya alışma süreci aracılığıyla politik cemaat tarafından desteklenebilecek özel duygusal bağlar ortaya çıkar. Bu duygularla bağlantılı, herkesin yükümlü olabileceği ölçünün ötesine geçen dayanışmanın özel biçimi, dışarıya karşı düşmanlığa, kendilerinden olmayanlara karşı nefrete, milliyetçiliğe, ırkçılığa ya da gruba, millette ya da dine mensup olmayan insanların ahlâki olmayan bir biçimde ihmaline yol açmadığı sürece tasvip edilip, desteklenebilir. İnsanlara ülkelerinin tarihi, kültürü, sanatı, sportif başarıları ya da ülkelerinin manzarası ya da yurttaşları ile eğer ülkenin olası suçlarının sorumluluğunu üstleniyor ve kendilerini özel bir çaba konusunda da sorumlu hissediyorlarsa, gurur duyma hakkı bırakılmalıdır.

B. SANAT, SARSMA VE İÇTENLİK

İkincil erdemlerin yüceltildiği ve vatan sevgisinin özel olarak beslendiği bir toplumun her tür bireyselliği bastıracak darkafalılığın bir bataklığı olmayacağını kabul etmemiz için ne tür bir nedenimiz vardır? Bununla garanti gibi birşey kastediliyorsa hiçbir nedenimiz yoktur.

Karşılıklı kayırma, sorumluluk duygusu ve ödev bilincinin kendine yeterli örgüsü, başta değinilen anarşist sezgilerin birine göre bir yandan çok önemliyken, bu tür bir uzlaşma baskısı kendini sürekli olarak yeniden sorgulamazsa, diğer sezgiye göre, o düzeyde tehlikeli ve boğucu olabilir. Burada da yeniden bireyin cemaate karşı da varolan ahlâki, ya da her halükarda yazılı olmayan haklarının kabulünün anlamı ortaya çıkmaktadır. Burada övülen özellik-

lerin –ahlâki nedenlerle gerekli olduğunda– göz ardı edilebilecek ikincil meziyetler olduğu bilinci tekrar önem kazanmaktadır. Max Stirner'in bireyin, her tür hakkı reddedip, sadece kendi gücüne dayanarak esaret getiren her tür ödevden kendini kurtarması çabası, güç ilişkilerinden dolayı çoğunluk karşısında hep daha zayıf konumda bulunan bireyin aleyhine sonuçlanacaktır.

Peki toplumsal olarak donuklaşma tehlikesine nasıl karşı konulabilir? Aslında öteden beri iyi ve gerçek konusundaki ucuz kanaatleri sarsmak konusunda sorumluluk talebi sanattan gelmekte ve bu onun tarafından belli ölçüde de yerine getirilmektedir.

Burada modern sanatın ya da genel olarak sanatın sınırlı ölçüde de olsa doyurucu bir tartışmasına girişilmeksizin, tam da sanata, toplumsal yaşamın diğer kesimlerince hiç algılanmayan ya da olsa olsa sınırlı biçimde algılanan ciddi politik önemdeki bazı ödevlerin düştüğü saptanabilir.

Bu her şeyden önce dilin her tür kullanımında ve özellikle de politik alanda kaçınılmaz olan kavram çarpıtmalarını, deformasyonlarını ve kavramların kötüye kullanımını adlandırma ve bunlara karşı mücadele etme imkânıdır. Politik çatışmalarda zalimane ya da her halükarda birçok insan açısından hoş olmayan tedbirleri güzelleştirmeler ile kulağa hoş gelen, "iyileştirme önlemleri", "sağlıklı küçültme süreci", "barış yaratıcı girişim" gibi yeni isimlendirmelerle gizlemek alışılmış bir şeydir.

Burada oldum olası sadece felsefeciler değil, sanatçılar da dilin ahlâki tınılı boş laflarla bu türden tahribine karşı direnme ve dilin kullanımında samimiyet talep etme ödevini görmektedirler. Bu ayrıca entelektüel meşgalenin iki alanının geleneksel bir kesişme bölgesidir. Bunun bir örneği, geçmiş dönemin burjuva hümanistlerinin ahlâkileştirici, ama ikiyüzlü dillerinden farklı olarak vahşeti, uygulanmasını savunduğu durumda da vahşet olarak adlandıran Machiavelli'dir. Bir diğer örnek buna ek olarak sanata açık biçimde insanların düşününe tembelliğine karşı mücadele etme görevi veren Friedrich Nietzsche'dir.

Düşünce tembelliklerini, doğal görülen şeylere kollektif bağlılığı sarsmak sanatsal faaliyetin en önemli ödevlerinden biridir. Bu

şekilde Mill'in yeni gerçeklikler bulmanın ve yaşatmaya değer olan gerçeklikleri canlı tutmanın tek yolu olarak gördüğü içeriksel tartışma devam edebilir. Bu amaç açısından sanatçıların alışılmadık, şok edici araçlar kullanmaları kaçınılmaz olabilir.

Dahası yeni imkânlara, şimdiye kadar tasavvur edilemez olana, şaşırtıcı, orijinal düşünme imkânlarına yönelik duyarlığı canlı tutmak ya da her şeyden önce uyandırmak da sanatın bir görevidir. Bu anlamda sanat profesyonel ya da yarı profesyonel sanatçıların ve sanat yaratıcıları diye adlandırılan sanat satıcılarından oluşan küçük bir tabakanın uğraş alanı olamaz. Joseph Beuys'un da temsil ettiği sanat akımı tam da bunu, yani her bireyde yaratıcılığa ve yeni, şaşırtıcı düşünme biçimlerine yönelik yeteneği ortaya çıkarmayı kendine iş edinmişti. Doğal görüleni sürekli sorgulaması ile sanat, başka yerlerde olduğu gibi anarşist gelenekte de ortaya çıkan düşünce tembelliklerini tekrar düzeltme gücü olan bireyci anlamında temel bir anarşist karakter kazanmaktadır.

O kadar zorunlu ve kaçınılmaz gözüken düzeni sorgulayan sanatın bu damarı ileri düzeyde teknikleşen dünyada aşırı bir önem taşımaktadır. Heidegger'in saptadığı, tekniğin bizi ciddi bir biçimde kendimizle ve imkânlarımızla ilgili tutum belirlemeye zorlayacağı[3] yolundaki etkisinin ötesinde, bilgi teknolojisi, esas olarak kullanılan dil üzerinden aktarılan ve bizi bu yolla belli biçimde düşünmeye zorlayan olağanüstü bir uyum ve yerine geçebilirlik baskısı uygulamaktadır. Burada sanat ve felsefe tekrar tekrar tesadüflere ve bu gelişmelerin değiştirilebilirliklerine dikkat çekebilir.

Tabii sanatın kendisi de bu sürekli revizyona tabidir. Çünkü o da toplumsal yaşamın tüm diğer alanları gibi kendini tekrarlama, donuklaşma ve içeriksel boşalma riskiyle karşı karşıyadır. Hatta kitle toplumunun ticarileştirme baskısı karşısında sanat özel olarak zayıftır. Öfkeli kültür eleştirmenlerinin kazanç yönelimli tutumları iyi bilinir. Günümüzün sanat işletmesi, yol gösterici kamusal bir kurumdan çok kapalı bir toplantı özelliğini taşımaktadır. Sert mizahçıya tutucu kesimden bile artık yeterince yıkıcı olmadığı suçlaması

3. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*. Aynı yazarın *Vorträge und Aufsätze* adlı eserinin içinde: Pfullingen 1956, 13-44.

yapılıyorsa –ki bu arada böyle şeyler olabilmekte– böyle bir şey sanatsal faaliyetin aydınlanmacı ve devrimci etkisini abartmamak konusunda bir uyarı olsa da yenileşme çabalarına son vermenin bir nedeni olarak görülemez. Burada ilgili herkesin artık, daha insani bir topluma doğru evrilmenin –tabii böyle bir toplum varsa– kısa ve orta vadede çözülecek bir ödev değil, çok uzun vadeli, zorluklu bir süreç olduğu yolundaki artık göz ardı edilemeyecek gerçekliği kabul etmesi gerekmektedir. Böyle bir süreci varsaymanın nedeni biraz değiştirilmiş biçimiyle anarşist temel sezgilerdir: Bu sezgilere göre, (insanların) kendileri açısından bir şeyleri gönüllü yapmaları zorlanarak yapmalarından ve kayırıcı bir toplumda yaşamak gaddar bir toplumda yaşamaktan daha iyidir. Daha ötesi insanlar muhtemelen uzun vadede kötü bir durumda yaşamaktansa iyi bir durumda yaşamaya da çaba sarfedeceklerdir. Onların buluş yetilerinin zenginliği sayesinde belli başarılar da mümkündür.

C. ÖZGÜR VE EŞİT ÜSTÜN İNSANLAR TOPLULUĞU

Peki daha insani bir dünyaya götüreceği düşünülen bu sürecin hedefi nedir? Öncelikle burada sözü edilen tarih felsefesi mirasının geleceği öngören boyutuyla vedalaşmamız önemlidir. Olasılıkla mükemmel bir toplum varolmayacaktır. Muhtemelen yaşamının anlamı konusunda da hiçbir zaman mutlak gerçeklik bulunamayacaktır. İnsanların ve insan olmanın kaderinin "arayışta" kalması olasıdır.

Öte yandan tam da burada insanın kendini sürekli olarak yeniden tasarlama özel imkânı ve şansı bulunmaktadır. İnsanın insanlığın tüm sorunlarını hiçbir zaman çözemeyecek, sürekli olarak yeni sorunlarla ya da yeni bir kılık içinde eski sorunlarla karşılaşacak olması ile insanın Nietzsche'nin (Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 62, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Aforizma 62) daha sonra da Gehlen'in tespit ettiği insanın sabitlenemezliği görünür olmakta ve hatta hayati bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle insanların bugüne kadar kendilerine çizilmiş olan farklı türden sınırları zorlamala-

rı ve sanatsal, teknik ve bilimsel alanda, ama aynı zamanda kendi davranışlarıyla ve kaçınılmaz olarak tekrar tekrar maruz kaldıkları acı ile ilgili yeni ve parlak şeyler yaratmak istemeleri lüzumsuz bir lüks değildir. Yukarıda değinilen ve ulaşılanı tekrar sorgulamaya, riske atmaya ve biraz da eğlenceli bir tarzda yeniden biraraya getirmeye hazır olmak buna dahildir. Böyle bir tutum Nietzsche'nin İktidar İradesi ve Üstün İnsan ifadelerinin mutad yanlış yorumları konusuna yapıldığı gibi[4] sadece hükmedenlerin bir tabakasından değil, herkesten beklenir. Bu insanın aynı zamanda en asil ödevini de oluşturan yoludur.

Bu yolda herkes gerçi tek başınadır. Çünkü başkaları onun tam anlamıyla gelişimi konusunda sorumlu tutulamaz. Ancak insan sadece başka insanlarla meşguliyet çerçevesinde, bir cemaat içerisinde kendini tam olarak geliştirebilir – tabii daimi olarak kalmaya devam edecek eksiklik gözönünde tutularak bir tamlıktan söz edilebilirse.

İnsanlara, ama içinde yaşayan tüm insanlara üstün insan olma yolunda kendilerini geliştirme imkânı sunan cemaat bir taraftan zorunlu olarak özgürlerin cemaati, öte yandan gelişme şanslarının kullanılması açısından, doğal yetenekler ve sosyal önkoşullardan dolayı varolan farklılıklara rağmen bir eşitler cemaati olmak zorundadır. Bu tür adil bir cemaatin oluşumuna şu ya da bu biçimde katılma ödevi böylece her insanın kendini geliştirme ödevinin bir parçası haline gelmektedir. Ancak cemaatin kendisinin de uzun vadede hayatta kalması ve başka yaşam biçimleriyle birlikte varolması ancak bu şekilde sağlanabileceği için, bütün alanlarda kendi bilgisini ve yetilerini mükemmelleştirme[5] görevi vardır.

Girişte niyetlenilen anarşist vizyonun politik felsefe geleneği ile ilişkilendirilmesi bu çalışmada, Aristoteles'in özgür ve eşit yurttaşlar cemaati tasarımının bir taraftan demokratikleştirilmesi, cema-

4. Nietzsche'in 19. ve 20. yy. farklı yorumlarının tarihi için bkz. Manfred Riedel, *Nietzsche in Weimer*, Leipzig 1997.

5. İnsanlığın bütün olarak ödevi –aynı zamanda politik ödevi– olması anlamında bilginin mükemmelleşmesi düşüncesi Dante'nin birinci kitabı *Monarchia*'da yer almaktadır. Bkz. Ruedi Imbach, *Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante*, Höffe (der.) 1992, 26-42 (içinde).

atin içindeki tüm insanları kapsayacak şekilde genişletilmesi, öte yandan yeni çağın zorun kaçınılmazlığı, ancak kurumsal olarak sınırlanmasının da zorunluluğuna ilişkin yaklaşımı ile bağlantılandırılarak yapıldı.

Kaynakça

Achenwall, Gottfried, *Prolegomena Iuris Naturalis*, Halle 1767

Apel, Karl Otto, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1976. *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1988. Aristoteles, *Politik*, kitapta kullanılan çeviriler: Olon Gigon, Münih (dtv) 1973 ve Eckart Schütrumpf, Berlin 1991 f (Akademie-Verlag), *Nikomachische Ethik* (NE), Olof Gigon çevirisi, Münih 1972 (dtv).

Arthur, John/William H. Shaw (derl.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, NJ (PrenticeHall) 1978.

Bakunin, Michail, *Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution* (GW I, 5-72), aynı yazarın *Staatlichkeit und Anarchie*, Frankfurt/M, (Ullstein) 1972 kitabının içinde.

Bayertz, Kurt (derl.), *Politik und Ethik*, Stuttgart (Reclam) 1996.

Bayertz, Kurt, *Staat und Solidarität*, Bayertz 1996, 305-329 içinde.

Bayles, Michael D., *Hart's Legal Philosophy*, Dordrecht (Kluwer) 1992.

Beccaria, Cesare, *Über Verbrechen und Strafen*, Aalen (Scientia) 1990.

Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, aynı yazarın *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1995 adlı kitabı içinde.

Benn, Stanley I./R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londra 11/1977.

Benn, S.I., *A Theory of Freedom*, Cambridge (UP) 1988.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789), (der.) S. Harrison, Oxford (UP) 1948. *Anarchical Fallacies*, Meldon, A.I., *Human Rights*, Belmont (Cal.) 1973, 32, içinde.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1997.

Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, aynı yazarın *Four Esseys on Liberty*, Oxford 1969 adlı eseri içinde.

Bettelheim, Bruno, *The Children of the Dream*, London 1971.

Bien, Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/Münih (Alber) 1985.

Bittner, Rüdiger, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/Münih (Alber) 1983.

Blankart, Charles, *Öffentliche Finanzen in der Demokratie, München (Vahlen) 1994.*

Brandt, Reinhard (der.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin/New York (de Gruy-

ter) 1982.
Brandt, Reinhard, *Das Erlaubnisgesetzt oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, Brandt 1982, s. 233-285 içinde.
Brennan, Geoffrey/James M. Buchanan, *Besteuerung und Staatsgewalt*, Hamburg 1988. *The Power to Tax*, 1980.
Brocker, Manfred, *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt (Wissenschftliche Buchgesellschaft) 1992.
Buchanan, James M., *Die Grenzen der Freiheit*, Tübingen (Mohr) 1984.
Burazerovic, Manfred, *Max Nettlau. Der lange Weg zur Freiheit*, Berlin (Oppo-Verlag) 1996.
Byrd, Sharon, *Kant`s Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Application. Law and Philosophy* 8 (1989), 151-200 içinde.
Cohen, Gerald A., *Incentives, Inequality, and Community, in:* G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City (University of Utah Press) 1992, 273-328.
Cohen, Gerald A., *Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Perverse Liberty.* J. Arthur/W. Shaw (der.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, NJ (Prentice Hall) 1978, 246-262 içinde.
Dante Alighieri, *Monarchia*, Stuttgart (Reclam) 1989.
Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1994.
Diefenbacher, Hans (der.), *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*, Darmstadt 1996.
Dihle, Albrecht, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen (Vandenhoeck) 1985.
Dobson, Andrew/Paul Lucardie (der.), *The Politics of Nature*, London/ New York (Routledge) 1993.
Doyle, Michael W., *Liberalism and World Politics, American Political Science Review* 80 (1986) , 1151-1169 içinde.
Dworkin, Ronald, *Taking Rights seriously*, Cambridge/ Mass. 1978.
Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino (Einaudi) 1998.
Evans-Pritchard, Edward (başkalarıyla birlikte), *The Nuer*, Oxford (Clarendon) 1940.
Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts, Fichte Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommmann-Holzboog) 1966, I, 3 cilt 428-429 içinde.
Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford (UP) 1980.
Forschner, Maximilian, *Rousseau*, Freiburg/Münih (Alber) 1977. *Mensch und Gesellschaft*, Darstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1989.
Forst, Reiner, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1994.
Friedman, David, *The Machinery of Freedom. Guide to radical Capitalism.* La Salle/Ill. (Open Court) 1989.
Friedman, Marilyn, *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca/New York (Comell University Press) 1993.
Fulda, Hans Friedrich, *Kants Postulat des öffentlichen Rechts. Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997) içinde.
Gans, Chaim, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge (UP) 1992.
Gehlen, Arnold, *Der Mensch*, Frankfurt/M. (Athenäum) 1972. *Moral und Hypermoral*, Frankfurt (Athenäum) 1981. *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M. (Athenäum) 1975.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge/Mass. (Harvard UP) 1982.
Göttner-Abendroth, Heide, *Matriarchate als herrschaftsfreie Gesellschaften*, Heide Göttner-Abendroth/Derungs, Krut (der.), *Matriarchate als herrschaftsfreie Gesellschaften*, Bern 1997, 26-39 içinde.
Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978.
Guggenberger, Bernd/Claus Offe (der.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen (EVA) 1984.
Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1992. *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, *Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 7 (1976) 39-61 içinde. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1973. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1985. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied 1982.
Hart, Herbert L. A., *The Concept of Law*, Oxford (Clarendon) 1994. *Punisment and Responsibility*, Oxford (Clarendon) 1968.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, metindeki alıntılar için bkz. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Kritisches Journal der Philosophie* 1802/3, Hegel, Werke 1. cilt, 1831, 328 vd. içinde.
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer) 1979. *Die Frage nach der Technik*, aynı yazarın *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1956, 13-44 içinde.
Herb, Karlfriedrich/Bernd Ludwig, *Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des "Ideal des Hobbes"*, *Kant-Studien* 84 (1993), 283-316, 288 içinde.
Hintze, Henning, *Nationalismus. Primat der ersten Substanz versus Ontologie der Prädikation*, Freiburg/München (Alber) 1988.
Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), *Harmondsworth (Penguin) 1968. Leviathan, Birinci ve ikinci bölüm*, Stuttgart (Reclam) 1974. *De cive (vom Bürger) 1642, Hobbes über die Freiheit*, Latince/Almanca, Würzburg (Königshausen/Naumann) 1988 içinde. [Leviathan-Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 1993] *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburg (Meiner) 1966.
Höffe, Otfried (der.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart (Reclam) 1992. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt/M (Suhrkamp) 1987.
Hofmann, Hasso, *Repräsentation*, Berlin (Duncke, Humblot) 1974.
Honneth, Axel (der.), *Kommunitarismus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993.
Hruschka, Joachim, *Verhaltensregeln und Zurechnungsregeln*, *Rechtstheorie* 22, 449-460 içinde.
Hume, David, *Of the Original Contract*, E. F. Miller (der.), *Hume, Essays: Moral, Political and Literary*, Indianapolis 1985, 468 içinde.
Imbach, Ruedi, *Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante*, Höffe (der.) 1992, 26-42 içinde.
Jakobs, Günther, *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Berlin/New York (de Gruyter) 1993.
Jescheck, Hans H., *Lehrbuch des Strafrechts. Allgemeiner Teil*, Berlin (Duncker, Humblot) 1988.
Joerden, Jan, *Überlegungen zum Begriff des Unrechtsstaates*, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 3 (1995), 253-266 içinde.
Kamp, Andreas, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre Metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München (Alber) 1985.
Kant, Emmanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin (Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, alıntılar AA ve sayfa numarası ile).

Kaufmann, Matthias, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg/Münih (Alber) 1988. Rechtsphilosophie, Freiburg/Münih (Alber) 1996.
Kavga, Gregory S., *Why Even Morally Perfect People Would Need Government*, Sanders/Narveson (der.), For and Against the State, 41-61 içinde.
Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, Viyana, 1960.
Kenny, Anthony, *Will, Freedom and Power*, Oxford (UP) 1975.
Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit* (Suhrkamp) 1993. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994.
Kliemt, Hartmut, *Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt*, Freiburg/Münich (Alber) 1995.
Klippel, Diethelm, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im Deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn (Schöningh) 1977.
König, Siegfied, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Freiburg/Münich (Alber) 1994.
Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco (Harper/Rowe) 1981. *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1996.
Koller, Peter, *Freiheit als Problem der politischen Philosophie*, Bayertz 1996, 111-138, 128 içinde. *Menschen- und Bürgerrechte aus ethischer Perspektive, Jahrbuch für Recht und Ethik 3* (1995) içinde.*Theorie des Rechts*, Viyana, Köln, Weimar (Böhlau) 1992.
Konrád, György/Szelényi, Ivan, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1981.
Kriele, Martin, *Einführung in die Staatslehre*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1975.
Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Oxford (Clarendon) 1980.
Kropotkin, Pjotr, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Pflanzwelt*, Berlin 1975.
Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford (UP) 1990. (Aynı yazarın derlemesi), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford (UP) 1995.
Laer, Hermann von (der.), *Volk und Bevölkerung*, Cloppenburg (Günter Runge) 1992.
Locke, John, *Two treatises of government*. London (Everyman) 1995.
Lohmann, Georg, *Menschenrechte zwischen Moral und Recht*, G. Lohmann/St. Gosepath (der), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1998 içinde.
Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse*, Münih (dtv) 1983.
Lucas, J.R., *On Justice*, Oxford (UP) 1980.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Londra (Duckworth) 1982. *Ist Patriotismus eine Tugend?* Axel Honneth (der.), *Kommunitarismus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993 içinde. [Erdem Peşinde-Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 2001]
Mackie, John Leslie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Englewood Cliffs 1977.
MacPherson, Crawford B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993.
Malinowski, Bronislaw, *Crime and Custom in Savage Society*, Londra 1940.
Marx, Karl, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, Marx-Engels-Werke, 19. cilt, Berlin 1959 içinde. *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Werke, 3. cilt, Berlin 1958 içinde. *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Werke, 1. cilt, Berlin 1956.
Maus, Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1994.

Mayer-Tasch, Peter Cornelius, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen (Mohr) 1965.
McCarthy, George E. (der.), *Marx and Aristotle, Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage (Maryland) 1992.
Merle, Jean-Christophe, *Justice et Progrès*, Paris (PUF) 1997.
Merrill, Thomas W., *Towards a General Theory of Minority Groups: Outsider Groups, Adversity Groups, and Transfer Groups, Jahrbuch für Recht und Ethik* 3 (1995), 69-101 içinde.
Mesure, Sylvie/Alain Renaut, *La guerre des dieux*, Paris (Grasset) 1996.
Meyer, Heinrich (der.), *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart (Metzler) 1988.
Miethke, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin/New York (de Gruyter) 1969.
Mill, John Stuart, *On Liberty* (1859) *Utilitarism* (1862). [Özgürlük Üstüne, çev.: Alim Ertan, Belge Yay., 2000]
Miller, E. F. (der.), *Hume, Essays: Moral, Political and Literary*, Indianapolis 1985.
Murphy, Jeffrey, *Retribution Reconsidered*, Dordrecht (Kluwer) 1992.
Musgrave, Richard A. /Peggy B. Musgrave/Lore Kullmer, *Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis*, 1. cilt, Tübingen (Mohr) 1994.
Nettlau, Max, Geschichte der Anarchie, cilt I-III Glashütten/Taunus 1972, cilt. IV-V Vaduz 1981/1984.
Neumann, U./U. Schroth, *Neuere Theorien von Kriminalität und Strafe*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1980.
Nida-Rümelin, Julian, *Was ist Staatsbürgerschaft?*, Kurt Bayertz (der.), *Politik und Ethik*, Stuttgart (Reclam) 1996 içinde.
Nisters, Thomas, *Mensch and Natur als Subjekte der lex aeterna*, Zimmermann/Speer, *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 21/2), Berlin (de Gruyter) 1991 içinde.
Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York (Basic Books) 1974. [Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev.: Alişan Oktay, Bilgi Üniversitesi Yay. 2001]
Ogawa, Tadashi/Michael Lazarin/Guido Rappe (der.), *Interkulturelle Philosophie. Philosophische Beiträge zum interkulturellen Gespräch*, Berlin (Akademie-Verlag) 1998.
Oser, Fritz/Wolfgang Althof, *Moralische Selbstbestimmung: Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertbereich*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1994.
Ott, Walter, *Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus*, Berlin (Duncker, Humblot) 1992.
Paul, Gregor, *Kulturelle Identität: ein gefährliches Phantom? Eine kritische Begriffsanalyse*, Tadashi Ogawa, Michael Lazarin, Guido Rappe(der.), *Interkulturelle Philosophie. Philosophische Beiträge zum interkulturellen Gespräch*, Berlin (Akademie-Verlag) 1998.
Planty-Bonjour, Guy, *Droit et liberté selon Hegel*, Paris (PUF) 1987.
Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1981, 7-133 içinde.
Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1982.
Quine, Willard V. O., *Word and Object*, Cambridge/Mass. (Harvard UP) 1960.
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford (UP) 1972.
Reese-Schäfer, Walter, *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997. *Neorealismus und Neoliberalismus in den internationalen Beziehungen. Zur empirischen Überprüfung einer These Immanuel Kants, Gegenwartskunde* 1995, 449-460 içinde.

Riedel, Manfred, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18 (1993), 1-22 içinde, yeni baskı, Bayertz 1996, 331-361 içinde. *Nietzsche in Weimer*, Leipzig (Reclam) 1997. *Zwischen Tradition und Revolution*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1982.
Rössler, Beate (der.), *Quotierung und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993 ve başkaları.
Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, Euvres complètes, 3. cilt, Paris (Bibliothèque de la Pléiade) 1959 içinde. *Der Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart (Reclam) 1971. *Schriften zur Kultur-Kritik* (1. ve 2. Diskurs, Fransızca ve Almanca), Hamburg (Meiner) 1971.
Saage, Richard, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden (Nomos) 1994.
Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge (UP) 1982.
Sanders, John T. / Jan Narveson (der.), *For and Against the State*, Lanham (Maryland) (Rowman and Littlefield) 1996.
Schmidhäuser, Eberhard, *Vom Sinn der Strafe*, Göttingen (Vandenhoek) 1963.
Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, 2. baskının yeni basımı Berlin (Duncker, Humblot) 1963. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin (Duncker, Humblot) 1979. *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen 1930. *Politische Theologie* (1922), Berlin (Duncker, Humblot) 1979. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933. *Verfassungslehre*, Berlin 1970.
Schütrumpf, Eckart, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.
Sieyes, Emmanuel J., *Was ist der Dritte Stand?* Aynı yazarın, *Politische Schriften 1788-1790*, Münih/Viyana (Oldenbourg) 1981 içinde.
Sigrist, Christian, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Hamburg (EVA) 1994.
Simmons, John, *On the Edge of Anarchy*, Princeton (UP) 1993. *Philosophical Anarchism*, John T. Sanders/Jan Narveson (der.), *For and Against the State*, Lanham (Maryland) (Rowman, Littlefield) 1996.
Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge UUP) 1979.
Sorel, Georges, *Réfléxions sur la violence*, Paris 1919. *Über die Gewalt*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1969.
Sorrell, Tom, *Hobbes*, Londra/New York (Routledge) 1991.
Stimer, Marx, *Der Einzige und sein Eigentum*, (1845), Stuttgart (Reclam) 1972.
Strauss, Leo, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977.
Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge/Mass. 1989. *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1996.
Taylor, Michel, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge (UP) 1982.
Thomasius, Christian, *Einleitung in die Sittenlehre*, Halle 1692, yeni baskı Hildesheim (Olms) 1968.
Tierney, Brian, *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts*, 1150-1250, *History of Political Thought*, 10, 615-646 içinde.
Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1935 tarihli 8. baskının yeni basımı, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1991.
Tuck, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge (UP) 1979.
Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1993.
Tunick, Mark, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton (UP) 1992.
Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1968.
Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford

(Blackwell) 1983.
Weigand, Rudolf, *Die Naturrechtslehre der Legisten von Irnerius bis Accurius und von Julian bis Johannes Teutonicus*, Münih 1967.
Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, yeni baskı Göttingen (Vandenhoek) 1990.
Westphal, Kenneth, *The Basic Context and Structure of Hegel`s Philosophy of Right*, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993 içinde. *Do Kant`s Principles Justify Property or Usufruct? Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 141-197 içinde. *Hegel`s Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel`s Phenomenology of Spirit*, Dordrecht and Boston (Kluwer) 1989. *Kant on the State, Law and Obedience to Authority in the Alleged `Anti-Revolutionary` Writings, Journal of Philosophical Research* 17 (1992), 383-426 içinde.
Wilhelm von Ockham, *Dialogus* (J. Miethke tarafından seçilip, çevrilmiştir) Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1992. *Opus nonaginta dierum*, Opera Politica I ve II, Manchester 1940 ve 1963.
Wolf, Jean-Claude, *Verhütung oder Vergeltung*, Freiburg/Münih (Alber) 1992.
Wolf, Ursula, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin (de Gruyter) 1984.
Wolfers, Benedikt, *"Geschwätzige Philosophie". Thomas Hobbes` Kritik an Aristoteles*, Würzburg (Königshausen, Neumann) 1991.
Zimmermann, A./A. Speer, *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 21/2, Berlin (de Gruyter) 1991.

Dizin

A
Achenwall 203
adalet 161
Afrika 54
ahlâk 73, 77, 82
ahlâk ve hukuk 168
ahlâki beklentiler 259
ahlâki bozulma 151
ahlâki değerler 70
ahlâki eşitlik 234
ahlâki görecelik 101
ahlâki itaat 167
ahlâki sorumluluk 65, 66, 79, 85
ahlâki talepler 80
ahlâkiliğin ve yasallığın ayrılması 60
ahlâkilik 77, 107, 109, 112
ahlâklılık 221
akephal 29, 54
aktif özgürlük 224
aleni tartışma 158
Alman doğal hukuk tartışması 78
ambizione 23
Amerikan Devrimi 211
anaerkil 54
Anarko-sendikacı 21
anarşi 11, 17, 31, 256
anarşi tasarımı 12
anarşist 28
anarşist teori 29
anarşizm 12, 13, 14, 16
anayasal miras 221
antropolojik 35, 50
Apel, Karl Otto 134
appetitus intellectivus 183
appetitus rationalis 183
appetitus sensitivus 183
Aquinolu Thomas 34, 167, 183, 218, 257, *Summa Theologiae* 33
arayış 258, 266
arche 119
ari cemaat 21
Aristoteles 26, 34, 38, 53, 68, 71, 85, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 119, 120, 122, 126, 128, 158, 183, 191, 218, 231, 235, 254, 262, 267
Aristotelesçi erdem 78
Aristotelesçi kategoriler 221
arkadaşlık 100
asosyal sosyallik 45, 57
Ataraxia 82
Augustin 112
Augustinus 183
Austin, John 34, 35
Avustralya vizyonu 14
aydınlanma ahlâkı 80, 111, 113, 165
aydınlanmış anarşi 15, 17, 22, 27, 28, 33, 57, 196
azınlıklar 155, 156

B
Bakunin, Michail 20, 21, 29, 119, 120, 121
barbarlık 31
Bayertz, Kurt 128
Beccaria, Cesare 197, 219
bedel teorileri 187
belirsizlik 257
bellum omnium contra omnes 46
Benjamin, Walter 131
Bentham 193, 200, 227
Berlin, Isaiah 216

Berti, Giampietro 20
Beuys, Joseph 265
bir karar yöntemi 157
birey 129
bireysel zor 59
Bodin, Jean 137, 141
bourgeois 114
bölüşüm adaleti 237, 239
Brecht 146
Brennan 178
Brocker, Manfred 248
Buchanan, J.M. 90, 178
Burke, Edmund 85, 98
büyük özne 109

C-Ç

Campanella *Güneş Ülkesi* 14
Carnap 110
cemaat 20, 21, 113, 116, 119, 120, 122, 267
Cemaat Anarşisti 20
cemaatçi hata 111
cemaatçiler 112, 115, 125, 166
cemaatler 262
cemaatsel bir ben 110
ceza 173, 174, 182, 186, 192
ceza hukuku 183, 195
ceza ile suç 188
cezai ehliyet 182, 183, 191
cezalandırma 181, 189
Christian 108
Cicero 246
citoyen 51, 114
civitas maxima 244
Cohen, G.A. 238
communitas 130
comprehensive justification 238
Condottieri 253
consilium 184
contrat social 115
corps politique 51, 114
cui bono 134
cumhuriyet 32
cumhuriyetçi 209, 210
çoğunluk iradesi 217
çoğunluk kararları 160

D

Damiens, François 198
Darwin 51
davranış kodları 259
dayanışma 127, 128, 129
decorum 260
Decretum Gratianai 203
deliretisler 211, 215
demokrasi 21, 148, 209, 213
demokrasi ahlâkı 122
demokrasi ve insan hakları 208
demokratik çoğunluk 157
demokratik devlet 155
demokratik eşitlik 162, 235
demokratik vergi teorisi 179
demonstratitones 204
demos 145
deontolojik 102, 109
Derrida, Jacques 133
despotizm 20, 31, 53, 148, 154, 167, 171
determinizm 184, 185, 186
devlet 49, 50, 64, 88, 93, 94, 95, 98, 107, 112, 127, 128, 142, 194, 221
devlet hukuku 62
devlet sosyalizmi 230
devlet ve ahlâk 164
Devlin, Lord 195
devrim 169
Diderot 14
dini hedefler 160
dinsel homojenlik 17
direniş biçimleri 169
direniş hakkı 163
direnme hakkı 167
dışsal zor 15
doğa 94
doğal durum 88
doğal haklar 200, 206, 213
doğal hukuk 95, 102, 258
Dominikanlar 206
dominium 244, 245
dost ve düşman 117, 118, 119
Droite, Nouvelle 22
dürtü fazlası 52
düşünme tembelliği 264, 265
düşünme yetisi 233
Dworkin, Ronald 195, 227, 241, 242

E
egemen 141, 142
egemenlik 136, 137, 138, 213
ekolojik sektör 161
Elitist Anarşist 18
Engels 230
ens rationis 70
erdem liberalizmi 19
erkek ahlâkı 76
Esposito, Roberto 130
eşit 232
eşit birisi olarak muamele görme hakkı 241
eşit muamele görme hakkı 241
eşitlik 231, 233, 240, 241, 242
eşitlik hakkı 243
eşitlik ve adalet 235
eşitlikçi liberalizm 11, 15
eşitlikçi liberaller 13
ethics of care 130
Ethos 122
etik 77, 112, 123
etik teoriler 124
etnoloji 53
evrimci vergi teorisi 179
excess burden 177

F
faydacı ceza teorisi 192
faydacı teori 193
Felsefi Anarşist 18
felsefi anarşizm 31
feministler 161
Feuerbach, Anselm von 187
fiat cümleleri 68, 69
Fichte 44, 58, 60, 61, 63, 64, 84, 85, 191, 254
Filmer, Robert Sir 246
FKÖ 170
Flathman, Richard 19, *Reflections of a would-be anarchist* 18
Foigny 14
formel adalet 231
Forst, Rainer 123
Fransiskanlar 244, 247, 248
Friedman, David 19, 29, 76, 89, 196, 225, 226
Friedman, Marilyn 76
Fromm, Erich 260

G
Gans, Chaim 172
Gehlen, Arnold 51, 76, 104, 106, 254, 266
genel grev 21, 134
genel irade 159, 217, 220, 221
gerçek anarşizm 11
Gerson, Jean 205, 211
Ghandi 170
Gilligan, Carol 76
Goodman, Nelson 110
gönüllülük 191
Göttner-Abendroth, Heide 54
Grotius, Hugo 246, 205
grup ahlâkı 75, 125

H
habeas corpus 193
Habermas, Jürgen 19, 125, 214
halk 139, 145, 146, 154
halk cemaati 117
halk egemenliği 139, 145, 147, 148, 154, 155, 157, 167
Hamas 170
Hamilton 150
Hart, H.L.A. 35, 44, 55, 57, 61, 63, 169, 189, 201
Hartmann, Nicolai 70
Hayek 240
Hegel 71, 85, 107, 109, 114, 120, 127, 189, 220, 221, 222
Heidegger 132, 265
Hıristiyan 103
Hizbullah 170
Hobbes, Thomas 32, 35, 36, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 57, 60, 64, 83, 85, 88, 99, 101, 103, 113, 124, 133, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 164, 167, 168, 206, 211, 223, 231, 232, 248, 249
Hoffe 99
honestum 259
Höffe, Otfried 30, 31, 96
hukuk 59, 60, 107
hukuk devleti 142
hukuk sistemi 141
hukuki itaat 168
Hume 71, 72, 153
Humes Treatise on Human Nature 56
Husserl 32

Huxley, Thomas 51
Hüseyin, Saddam 169

I-İ

ılımlı anarşistler 30
iç savaş 124, 142, 223
içsel zor 15
ikincil erdemler 260, 261, 262
İktisadi Anarşist 19
imbecillitas 105
in via 103
incinebilirlik 56
İngiltere 206
insan hakları 128, 131, 155, 156, 195, 197, 202, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 219, 226, 242, 244
insan onuru 186
insani özerklik 183
insanın sabitlenemezliği 266
İnuit'ler 222
invisible hand 22
irade 183, 184
irade özgürlüğü 206, 207
istikrar 159
işlevsel meşruiyet 140, 143
ius (hukuk) 203
ius naturale 47, 203
ius subiective sumtum 203
iustum 259
iyi yaşam 112, 258
iyilik idesi 70
izin ve yasak 225
izolasyon 21

J-K

Jünger, Ernst *Waldgänger* 18
kadın ahlâkı 76
kamusal hukuk 60, 63
kamusallık 122
Kant 19, *Zum ewigen Frieden* (Ebedi Adalet Üzerine) 22, 23, 24, 31, 32, *Törelerin Metafiziği* 34, 44, 45, 57-65, 71, 76, 77, 85, 86, 87, 88, 93, 107, 109, 112, 131, 144, 145, 148, 155, 162, 171, 181, 188, 189, 191, 197, 211, 217, 218, 219, 220, 223, 227, 229, 242, 243, 245, 248, 249, 250, 252
karşılıklı zor 58, 59
katı anarşistler 30
katılım hakları 216, 243
Kavka, Gregory 57
Kelsen, Hans 143, 164, 165
kendini satma hakkı 206
Kenny 68
Kersting, Wolfgang 88
Kibus çocukları 228
Kleingeld, Pauline 24
Kliemt, Helmut 128
Knigge, Feiherr von 259
Kohlberg, Lawrence 76
koinonia 119
kolektif özgürlük 222
Koller, Peter 219, 229
kolonyalist 222
kolonyalizm 212
komünist toplum 12
komünler 29
köle 103, 205
köle ticareti 206
kölelik 211
Kripke 110
Kropotkin, Pjotr 29, 51, 53, 121
kurum teorisi 104
kuvvetler ayrılığı 147, 149
kültür emperyalisti 212
kültür emperyalizmi 124
küreselleşme 12

L

leges naturales 48
legibus absoluta 137
Leviathan 138, 206
Leviathan vergi teorisi 178
lex aeterna 34
liberal bireycilik 91, 101
liberal devlet 108
liberal devlet teorisi 48
liberalizm 13, 14, 15, 16, 17, 19, 26, 76, 77, 111, 115
liberterler 206, 224
license 224
licita potestas 203, 245
life, liberty and estate 247, 248
Locke, John 43, 50, 84, 88, 142, 144, 168, 204, 207, 211, 246, 247, 248, 249
logos 95, 99
Lorenz, Konrad 51
Luther King, Martin 170, 205, 211

M
Machiavelli 19, 23, 53, 75, 80, 81, 117, 119, 125, 131, 166, 210, 264, *Prens* 118
MacIntyre, Alasdair 77, 93, 94, 96, 97, 101, 102, 109, 166, 257
Mackie, J.L. 69, 70, 71
mahkum ikilemi 73
Marksist 236
Marksist gelenek 131
Marksist sınıfsız toplum 100
Marx, Karl 115, 132, 201, 205, 230, 234, 237
Maus, Ingeborg 149, 144, 167, 168
Mead, Margaret 51
Medici, Cosimo 174
mens rea 191
Merle 254
meşruiyet 139, 156, 213
Mill, John Stuart 87, 159, 195, 225, 227, 228, 230, 237, 238, 251, 265, *On Liberty* 194, 227, 229, 258
minimal devlet 89
minimal moral 75, 76, 96, 127, 165, 171, 195, 258
modernizmin ahlâk projesi 97
Molina 205
Montesquiu 149
Morus, Thomas *Ütopia* 14
munus 130
Mussolini, Benito 22
mübadele 236
mükemmeliyetçilik 19
mülkiyet 61, 90, 204, 240, 246, 247, 248, 249, 250
mülkiyet hakkı 244, 245
müzakereci demokrasi 123

N
Nazi 117
negatif özgürlük 216, 217, 221, 223, 224
Neills, A.S. 29
nezaket 261
Nietzsche, Friedrich 19, 79, 82, 101, 102, 264, 266, 267
Nozick, Robert 19, 29, 90, 129, 240, *Anarchy, State and Utopia* 12, 88, 239
Nuer 54, 116

O-Ö
Oakeshott 19
Ockham, Wilhelm von 138, 203, 205, 211, 215, 244, 245, 246
ontological commitments 71
organizma 98
otto santi 75
ovarlapping consensus 125, 123, 124
öç düşüncesi 190
öç teorisi 188
ölüm cezası 197, 199, 219
özel hukuk 60, 62, 63, 140
özgürlük 215, 224, 241
özgürlük ve eşitlik 14
öznel haklar 200, 201, 203, 204, 205, 208, 242

P
pactasunt servanda 83
Padua, Marsilius von 210
parlamentarizm 152
patria 103
pazarın adaletsizlikleri 237
physei 94
Piruncu 82
planlı ekonomi 162
Plato 218, 262
Platon 70
plebisiter demokrasi 179
plebs 145
Plessner, Helmuth 121, 122
politik itaatsizlik 172
potestas appropriandi 246
pouvoir constituant 146
pouvoir constitué 153
prima facie 168
pozitif özgürlük 216 220, 227, 228
princippe nuovo 132
proletarya diktatörlüğü 12
property 248
Protagoras 104
Proudhon 120
Pufendorf 103, 105, 201, 211
pursuit of happiness 165, 194, 196, 228

Q-R
Quine 110
Rabelais 14
Radikal Anarşist 18, 30

ratio cognoscendi 124
ratio essendi 124
ratio legis 67
Rawls, John 13, 19, 65, 87, 88, 90, 97, 109, 123, 124, 162, 163, 179, 218, 230, 235, 241, 251, *A Theory of Justice* 86, 238
recta ratio 47
reel sosyalizm 12
religion civile 123
Rieder, Manfred 77
Rousseau 18, 43, 50, 54, 59, 84, 86, 87, 89, 104, 107, 114, 115, 116, 117, 123, 144, 153, 159, 160, 207, 210, 211, 217, 218, 219, 220, 230, 231, 234, 240, 262
Rönesans 103
Russell, Bertrand 110, 202
rüşvet 151

S-Ş
Saage, Richard 14
saatçiler 29
sanat 263, 264, 265
Sandel, Michael 85, 109, 111
Sartre 132
Sassoferrato, Bartolo von 138
savaş 124
savunma hakları 214, 216, 226
saygı 262
Schmitt, Carl 21, 52, 53, 96, 117, 118, 122, 125, 137, 141, 142, 166, 201
Scotus, Duns 56, 70, 218, 245
seditio 167
seküler devlet 108
serbest pazar ekonomisi 12
Sextus Empiricus 81
sezgiler 259, 266
Sieyes, Abbé 146
Sigrist, Christian 54
sınırlı anlama ve sınırlı irade gücü 57
sınırlı kaynaklar 56
sınırlı özgecilik 56
site 94, 98, 99, 103
sivil itaatsizlik 167, 170, 172
sivil toplum 123
Smith, Adam 22, 250
Sorel, Georges 21, 22, 29
sorumluluk ilkesi 192, 193, 194
sosyal eşitlik ve adalet 238
sosyal haklar 243
sosyal özgürlük 230
sosyalizm 13
Sovyetler Birliği 12
soysuzlaşma 262
sözleşme 35, 220, 234
sözleşme metaforu 83, 86
sözleşme teorisi 88
Spinoza 211
Stalin 12, 222
Stirner, Max 18, 21, 29, 32, 58, 65, 79, 119, 120, 133, 230, 248, 253, 264, *Der Einzige und sein Eigentum* 13
STK'lar 17
Stoacılar 97
Suarez 205
Summerhill 29
surplus 247
süper erogatorik 36
şiddet 32, 33, 47, 55, 62, 134, 170, 171, 173

T
Tahiti ütopyası 14
takribi eşitlik 56
Tanrı iradesi 74, 185
Tanrı ve insan 97
tarih dışı 212
tarihsel uzlaşma 16
Taylor, Charles 71, 111, 112, 117, 221, 258
Taylor, Michael 29, 54, 116
tel est notre plaisir 58
teleolojik doğa 93
temel doğal hak 240
temel hak 241
temsil 151
temsili demokrasi 150, 152
terörizm 170, 171
the pursuit of happiness 168
Thelema tarikatı 14
Thomasius, Christian 103, 215, 259, 260, *Decorum* 23
ticaret özgürlüğü 225
Tiranın öldürülmesi 169
to be judged by their peers 182
toplum 115, 116, 120
Tönnies, Ferdinand 114, 115, 117, 119, 120, 122

töre 74
törelerin çözülüşü 75
tören 165
truism 56, 63
Tugendhat, Ernst 214

U-Ü

ulus-devlet 16
unencumbered self 109
ücretli emek 236
ütopya 12, 13, 16, 24

V

vatandaşlık hakları 155
vergilendirme 162, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 239
Victoria 246
virtù 19
volenti non fit iniuria 144, 217
volonté de tous 159
volonté générale 51, 159
Votoria, Francisco 205, 206

W

Walzer, Michael 85
Westpahl, Ken 108
Wise, John 211
Wolff 108, 244

Y

yasa 33, 34
yasal zor 59
yaşama hakkı 243
yeni Platonculuk 103
yoksullar 253
yoksullara yardım 252
yoksulların bakımı 239
yönetimin hakkaniyeti 157
yurttaş 99, 103
yurttaş hakları 208, 213, 244
yurttaşlar cemaati 122

Z

zoon logon echon 226
zoon politikon 72, 95
zor 33, 34, 37, 38, 41, 42, 49, 53, 65, 99, 100, 262

Randy Shaw
Aktivistin El Kitabı

İnceleme/Çeviren: Barış Yıldırım/384 sayfa/ISBN 975-539-368-4

Seattle ve Washington'da başlayan alternatif bir küreselleşmeden yana olan eylemler bütün dünya muhalefet hareketlerinin gündemine oturmuş durumda. Üstelik küreselleşme mağdurlarına en çok hasar veren Amerika'da böylesi bir toplumsal hareketliliğin kıvılcımının çakması bu toplumun direniş geleneğinden yoksun olduğunu düşünenleri şaşırttı... Oysa bu eylemler hiç yoktan var olmadı. Ardında, ABD'li aktivistlerin adım adım geliştirdiği yeni bir toplumsal aktivizmin deneyimleri yatıyor. Çevreciler, eşcinseller, kiracılar, evsizler, etnik azınlıklar ve engelliler; hükümete, sermaye ve medya çevrelerine karşı koymak için geliştirdikleri yaratıcı yöntemlerle parlak başarılar kazandılar. Yerel mücadele yöntemleriyle ülke çapında değişim yaratılabileceğini kanıtladılar. Toplumsal mücadele tarihine yaptıkları katkılarla alternatif bir küreselleşmeden yana olanlara ve hâlâ başka bir dünyanın kurulabileceğine inananlara umut verdiler...

Kendisi de bir aktivist olan Randy Shaw *Aktivistin El Kitabı*'nda bu mücadele deneyimlerinden süzdüğü sonuçları ve "sahne arkası" bilgileri bize aktarıyor. Kitapta önerdiği yöntemler, küreselleşmeye ve neoliberalizme körü körüne karşı çıkmanın ötesine henüz geçemeyen Türkiyeli aktivistler için de son derece yararlı. Yazar her şeyden önce karşı tarafın saldırılarına savunmada kalarak tepki vermek yerine, aktivistlerin zekice hazırlanmış proaktif programlar geliştirip bunları doğru taktik ve stratejilerle hayata geçirmesi gerektiğini söylüyor. Ona göre aktivistler oyunu kendi kurallarıyla oynamalı. Kendi program ve stratejilerinin kitle tarafından onayı için en demokratik kanalları kullanarak, en geniş katılımı sağlayarak uzun tartışmalara girmekten kaçınılmamalı. Politikacının sizden korkmadıkça size faydasının dokunmayacağı unutulmayarak, sık sık doğrudan eylemler örgütleyip onlardan hesap sormalı. Medya ve avukatlarla ilişkilerde de inisiyatifi elden kaçırmayarak, onların stratejik hedefleri bulanıklaştırma çabalarına izin verilmemelidir. Bütün bu etkinliklerin aktivistler arasında gerçek bir samimiyet ve şenlik duygusu olmadan gerçekleşemeyeceği de hiçbir biçimde akıldan çıkmamalı...

Bu kitap "*küresel düşünüp yerel hareket eden*"; mahallelerini, ülkelerini ve dünyayı daha iyiye götürmek için aktif biçimde çalışanlara yardımcı olabilmek için yazıldı. Çünkü, gerçek bir toplumsal değişim politikacılar ve onların partileri tarafından değil, ancak aktivistler ve "başka bir dünya özlemi" duyanlarca gerçekleştirilebilir.

"Toplumsal değişimle ilgilenen herkes için son derece değerli, bilgece kaleme alınmış, gerçekçi, benzersiz bir kitap. Kolaylıkla uygulamaya konabilecek tavsiyeleri ve büyük çıkar sahiplerine başarıyla karşı duran sıradan insanların başkalarına da ilham verecek hikâyelerini içeriyor."

Howard Zinn, *A People's History of the United States*' in yazarı

René Lourau
Bilinçaltında Devlet

İnceleme/Çeviren: Işık Ergüden/226 sayfa/ISBN 975-539-341-2

Küreselleşme, iktisadi ve ekolojik boyutlarının yanı sıra, öncelikle, devletin küreselleşmesidir. Devletsiz toplumların neredeyse hiç kalmadığı bir çağda, devlet her yerde hazır ve nazır olmasını, esasen bilinçaltımızdaki varlığına borçludur.

Yirminci yüzyıl tarihini, devlet yandaşlarının olduğu kadar devlet karşıtlarının da kurduğu devletlerin tarihi olarak okuyorsak bugün, René Lourau'nun *Bilinçaltında Devlet*'inin bize söyleyebileceği çok şey var demektir. Devletin küreselleşmesini, devlet-karşıtı ve aşırı sol bir noktadan değerlendiren Lourau, bu erken dönem kitabında günümüz dünyasını aydınlatan kehanetler ileri sürmektedir.

Calvin'in Reform hareketinden Fransız Devrimi ve Ekim Devrimi'ne uzanan bir çizgide kurumlaştırıcı hareketlerin haritasını çıkaran Lourau, tüm bu hareketlerin devleti nasıl sağlamlaştırdıklarını ve kendi sollarını nasıl sert bir şekilde ezdiklerini anlatmaktadır. Kurumlaştırıcı hareketlerin kaçınılmaz yazgısıdır bu. Sonuçta güçlenen her zaman kurumdur, kurulu düzendir, devlettir. Ve, sözümona demokratik parlamento oyunlarında yer alan "sol" da tıpkı sağ gibi devletçi söylemi üretmektedir. İşte, *Bilinçaltında Devlet*, devletin varlık koşulunda özellikle solun oynadığı rolü çözümleyen, kurum karşıtı hareketlerin nasıl olup da kurum yaratıcı bir noktaya düştüklerini aydınlatan bir eser.

Lourau, günümüzde sistemin tıkanma noktalarında sık sık başvurulan teknokrat tipini de çözümlemektedir. Bu tipin Hitler Almanyası'nda görülen ilk örneklerinden yola çıkarak Amerika'daki New Deal, SSCB ve Fransa'daki planlamacılık dönemlerini inceleyen Lourau, sözümona tarafsız, partisiz teknokratların devletin bekasında oynadıkları rolü tarihsel temelleriyle gözler önüne sermektedir. Politikanın ve politikacının da, ister sağcı olsun ister solcu, devlet için vazgeçilmez önemini anlarız sayfalar arasındaki yolculuğumuz sürdükçe. Politika ve politikacı, Lourau'nun deyişiyle, "eğim" içindedirler: Devlet ve kurum karşısında, köpek gibi eğilirler. İnsanın bu "eğim"ini antropolojik verilerle açıklar Lourau.

Bilinçaltında Devlet, devlet karşıtlığını, kurum karşıtlığını mümkün kılmış deneyimlere açılarak sonuçlanmaktadır. İspanya'da yaşanmış özyönetim deneyimi, liberter ve aşırı sol deneyimler, devletin gündelik hayatımızdaki ve bilinçaltımızdaki ağırlığını sona erdirebilecek deneyimler olarak tarihten bugüne uzanmaktadır...

Devletsiz toplum ihtimallerini düşünebilmek, tasarlayabilmek için, sol adına devleti ikame etmekten kurtulmak için okunmalıdır *Bilinçaltında Devlet*.

Der.: Hans-Jürgen Degen
Anarşizmin Bugünü

TAVIRLAR

İnceleme/Çeviren: Neşe Ozan/205 sayfa/ISBN 975-539-256-4

"Devletin yerine tahakkümcü olmayan bir toplum koymak için girişilen tüm çabalar başarısızlıkla sonuçlandı. Bu yüzden anarşistler tarihin ebedi kaybedenleridir. Ancak önemli olan idealin tam anlamıyla gerçekleşmiş olup olmaması değil, düşünce ve eylemimizi ne ölçüde etkilediği, siyasal, toplumsal ve ekonomik değişim ve hedefleri amaçlayan eylemler için ne ölçüde bir temel oluşturduğudur," diyerek yazmaya koyulan, Almanya'daki anarşist hareketin ve düşüncenin ileri gelen isimleri kendilerine ve bize aşağıdaki türden sorular soruyor, yanıtlarını arıyorlar.

İnsan başka insanları kurtarabilir ama özgürleştirebilir mi? İşçi sınıfı günümüzde hâlâ Marx'ın tanımladığı, devrimci güç mü? Anarşizmle Marksizm arasında bir bağlantı kurulabilir mi, kurulursa nasıl yapılabilir? Proudhon tekel mülkiyetini kaldırıp mülksüzleri mülk sahibi yapmak isterken, Marx özel tekellerin yerine devlet tekelini geçirmek mi istiyordu? Bilimden aydınlanmayı, sosyalizmden özgürlüğü anlıyorsak bilimsel bir sosyalizm hem bilimle hem sosyalizmle çelişmez mi? Toplum olduğu gibi kaldığı sürece, kadınlar tek başına kendilerini değiştirebilirler mi? Açık pazar ekonomisinin insan ihtiyaçlarını devlet sosyalizminden daha iyi tatmin edeceği doğru mu? Devlet para, eğitim ve toprak tekelini neden elinde tutar? Üretici güçlerin gelişiminde olduğu gibi yıkıcı güçlerin gelişiminde de insan gücünün yerini makineler mi almaktadır? Sosyal devlet tahakkümcü olmayan bir toplumu yaratabilir mi? Yoksa sosyal güvenlik sağlayan devlet bunu ekonomik ve siyasal bağımlılık pahasına mı gerçekleştiriyor?

Hans-Jürgen Degen'in derlediği yazılar düşünce, siyaset, ekonomi, eğitim, kadın sorunu ve savaş-askerlik konularına, özgürlüğü, özgürleşmeyi ön planda tutan yaklaşımlar getiriyor. Toplumun devletten, ekonominin kapitalizmden kurtulması gereğinden yola çıkan yazarlar: "Kimin haklı kimin haksız olduğuna, kimin gerçeğe daha yakın durduğuna ve hangi yolun bireyin ve herkesin en fazla yararına olduğuna hiç kimse kesin olarak karar veremez. Özgürlük, deneyimle gerçeği ve en iyiyi bulmak için yegâne araçtır ve yanılma özgürlüğünün olmadığı yerde özgürlük yoktur," diyorlar.

Bireysel özgürlüğü yüreğinde taşıyan, devlet iktidarını en düşük düzeyde tutmak için düşünce üreten ve mücadele edenler, tahakkümcü olmayan bir toplumsallık için, bağımlılık ilişkileri içinde yaşayan, meta haline getirilen herkese çağrıda bulunarak özne'yi genişletiyorlar.

Rolf Cantzen

Daha Az Devlet Daha Çok Toplum

ÖZGÜRLÜK/EKOLOJİ/ANARŞİZM

İnceleme/Çev.: Veysel Atayman/299 sayfa/ISBN 975-539-061-8

Kapitalizm insanı ve doğayı yağmalamayı, insanı insan kılan değerleri ekonomiye tabi kılmayı sürdürüyor. Dahası kapitalizmin ideologları tarihin, ideolojilerin, siyasetin sonunun geldiğini ilan edip her türlü alternatif siyaseti değerden düşürmeye çalışırken yeni teknokrasilerde yöneten-yönetilen ayrımı daha da keskinleşiyor. Solun tarihinde hüküm sürmüş merkeziyetçi, otoriter, determinist, sanayileşmeci, devletçi gelenek ise alternatif olmak şöyle dursun kapitalizmin insanlara sunduğu özgürlük yanılsamasını bile gerçekleştiremedi. Bir özgürlük geleneği olarak solun yeniden içeriklendirilmesi ve somut, uygulanabilir projeler üretmesi artık kaçınılmaz hale geldi...

Cantzen, ülkemizde hiç bilinmeyen ve haksız yere 'terörizm' ve 'kargaşa' ile özdeşleştirilen anarşizm hareketinin Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Landauer ve Malatesta gibi klasik savunucularının düşüncelerini güncel uygulanabilirlikleri açısından değerlendirdiği bu kitapta, anarşizmin söz konusu 'proje üretme' sürecine canalıcı katkılar sağlayabileceğini gösteriyor. Sosyal demokrasinin tıkandığı, işçi sınıfına dayalı geleneksel Marksist çizginin etkisizleştiği bir ortamda, anti-otoriter, şiddet karşıtı, özyönetimci, ödünsüz özgürlükten ve karşılıklı yardımlaşmadan, ademimerkeziyetçi federatif yapılardan yana bir anarşizmin gündeme geldiğini söylüyor. Önüne asıl hedef olarak, "*devletin toplumsallaştırılması*" ve "*toplumun devletsizleştirilmesi*" süreçleriyle insanın her türlü tahakkümcü yapıdan kurtulup özgürleşmesini koyuyor. Bunun mücadelesinin de bir değil birçok cepheden sürdürülmesi gerektiğini, bu sürecin kargaşaya değil zenginleşmeye yol açacağını ileri sürüyor.

Ekolojiye özel bir önem atfeden Cantzen, insanmerkezci ve sanayileşmeci zihniyetin doğayı nasıl tahrip ettiğini anlatırken kimi çevrecilerin "doğanın kendi içinde bir anlam ve değer kaynağı olduğu ve insanın ona ayak uydurması gerektiği" yolundaki düşüncelerinin içerdiği tehlikelere dikkat çekiyor. Doğaya anlamını eninde sonunda insanın kendisinin verdiğini vurgulayıp, doğayı insanın emrindeki sınırsız bir yağma alanı olmaktan çıkartmak gerektiğini belirtiyor.

Gelecek kuşaklar için değil kendimiz için özgürlük talep etmekten ve bunu hemen hayata geçirmekten yana olan bir kitap *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum*. Hayatı ertelemekten bıkanlar ve sahici alternatifler arayanlar için.

Der.: John Purkis & James Bowen

21. Yüzyıl Anarşizmi

YENİ BİNYIL İÇİN ORTODOKS OLMAYAN FİKİRLER

İnceleme/Çev.: Şen Süer Kaya/310 sayfa/ISBN 975-539-224-6

Hemen belirtelim: Bu "yıkıcı" olmayı amaçlayan bir kitap. Otoriter, hiyerarşik, şiddetin kurumlaştığı yapıları yeni bir "hayat tarzı" ile yıkmayı öneriyor. "İnsan doğasının özgürlüğü ya da otoriteyi seçmesini önleyecek hiçbir şey yoktur," saptamasından hareket ederek, "devrimin ekonomik ve toplumsal koşullardan çok 'bir irade', 'bir kişisel seçim', 'bir kendini var etme tarzı' olduğunu" savunuyor.

Yeni bir bin yıla giriyoruz; Anarşistler, giderek parçalanan bir dünyanın karmaşıklıkları ve çelişkilerine kendi çeşitlilikleri ile müdahale ediyorlar. Toplumun mutlak ve mekanik yorumlarının çöküşünden söz eden postmodernizm, kaos kuramı, çevrecilik ve feminist post yapısalcılık gibi felsefi akımlar hakkında söz alıyorlar. Modern dünyanın sorunlarına klasik şablonlarla bakmaktansa yeni fikirler üretmekte cesur davranıyorlar. İnsan doğasından refah devletine, sivil itaatsizlikten popüler kültüre, ulaşımdan aylaklığa, teknolojiden cinselliğe kadar çeşitli konularda "uçuşa geçmekten" ve "yıkıcı olmaktan" çekinmiyorlar. Söylemlerinin merkezine ise şu bakışı oturtuyorlar: Devlet devrimle yıkılabilecek bir şey değil, insanlar arasındaki bir ilişki tarzıdır. Devlet, bu ilişki tarzıyla var olur, beslenir, güçlenir, sömürür ve öldürür. Devlet, otoriter ve hiyerarşik örgütlenmelerle iktidara talip olunarak değil; insanlar arasında devletin kendini yeniden üretemediği yeni ilişkiler, özgürlükçü ve dayanışmacı yeni bir "hayat tarzı" kurularak yıkılabilir. Asıl olan "iktidarı almak" değil, gündelik hayat devrimleridir. Zira, yaşanacak bir hayatımız vardır.

Anarşistler 20. yüzyılın diğer "devrimci önerileri" kullanıp geçersizleştirdiğini söyleyerek, 21. yüzyıl için meydan okuyorlar: Artık, "güç ilişkileri üretmeyecek bir toplumsallığı amaçlayan yeni bir soldan yana olma zamanı geldi," diyorlar...

"En içten demokratı tahta oturtun, hemen inmezse kesinlikle hainleşecektir."
Bakunin

Todd May

Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi

İnceleme/Çeviren: Rahmi G. Öğdül/196 sayfa/ISBN 975-539-274-2

Olan ile olması gereken arasındaki gerilim, geleneksel anarşizmden Marksizm'e, Eleştirel Kuram'dan postyapısalcılığa kadar siyaset felsefesinin ana sorunsalını oluşturur.

Marksizm, *olan*'ı açıklarken ekonomik ilişkileri merkeze koyar, erk ilişkilerini de bu bağlamda yorumlar. Geleneksel anarşizm ise, Marksizm'in toplumsal ve siyasal alan arasına çizdiği kesin ayrıma karşı çıkar; ama insanın doğası gereği iyi olduğu kabulüne dayanan hümanizmi nedeniyle kimi sorunları bünyesinde barındırır.

Foucault, Deleuze ve Lyotard postyapısalcı yaklaşımla, tek bir merkezden çıkarak toplumu kontrol altına alan baskıcı erk anlayışı yerine; merkezsiz, her yerde bulunan, üretici bir erk anlayışını ortaya koyarak siyaset felsefesinde büyük bir dönüşümün imkânlarını sağlamışlardır.

Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*'nde, hümanist *a priori*'sinden sıyrılmış, postyapısalcı bir anarşizm kuramı geliştiriyor. Postyapısalcılığın kuramsal öncüllerini devlet, erk, toplumsal alan, siyasal pratik gibi bağlamlarda inceleyen May, postyapısalcı düşüncenin bu alanlara ilişkin yaklaşımını bir taktik siyaset felsefesi olarak benimsiyor. May'e göre stratejik siyaset felsefesi tek bir hedefe yönelik, üniter bir çözümlemeyi gerekli kılar. Tüm sorunları temel bir soruna indirger. Merkezde temel sorunun, çevrede ise türemiş sorunların yer aldığı eşmerkezli halkalardan oluşmuş bir toplumsal ve siyasal evren tasvir eder. Bu felsefeye göre erk bir merkezden yayılır. Özgürleşebilmek için öncü bir partinin eşlik ettiği müdahale/mücadele türü esastır. Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yapıtlarında açığa çıkan taktik siyaset felsefesi için erkin konumlandığı tek bir merkez yoktur. Erkin merkezsizleşmiş, dağınık ve ağsal bir özellik gösterdiği yerde öncü rolü gereksizleşir. Temsiliyet reddedilir. Erk ve baskının merkezsiz olması gibi direnişin de merkezsiz olması zorunludur.

Her türlü şiddet ve baskıdan arınmış bir topluma otoriter yöntemlerle ulaşamayacağımız, geride bıraktığımız yüzyılda kesinleşti. Peki, ütopik düşünceyle vedalaşıldı mı?

Bu soruya "hayır" diye cevap veren Kaufmann, anarşizmin özgür ve adil bir toplum oluşturma doğrultusunda siyasi gelişmeye yön verebilecek, gerçekleştirilmesi mümkün bir ütopya olduğu inancını *Aydınlanmış Anarşi*'de bizimle paylaşıyor. Ona göre anarşizm, birey ve toplumun özgür ve yaratıcı bir biçimde gelişmesi için zorbalara teslim olmadan ütopyasına sahip çıkan tek alternatif düşünce biçimi.

Kaufmann önce, siyaset ile felsefe arasındaki ilişkileri irdelerken, siyasetin temel unsurları olarak şiddet ve toplumsal sözleşme gibi bazı kavramları tartışıyor. Birey ile cemaat arasındaki ilişkileri; devletin meşruiyet koşullarını ve birey üzerindeki başlıca baskı araçlarından biri olan vergi ve cezalandırmayı inceliyor. Özgür ve adil bir toplumun kurulması yönünde önemli adımlardan biri olarak, bireyin devlet baskısından korunmasını öneriyor ve bu bağlamda demokrasi, özgürlük, eşitlik, insan ve yurttaş haklarıyla, doğal mülkiyet hakkı gibi konulara değiniyor. Antik dönemden günümüze dek var olan felsefi ve siyasi görüşlerin anarşist sezgiler ışığında yeniden gözden geçirildiği kitap, bu yanıyla siyaset felsefesine giriş niteliği de taşıyor.

Kaufmann daha sonra, kendi "aydınlanmış anarşi" vizyonunu geliştirirken, kişilerin kendilerini geliştirebileceği "özgür ve eşit üstün insanlar cemaatinin" nasıl olması gerektiği ve nasıl oluşturulabileceği üzerine aktif bir biçimde düşünüyor. Sadece "reddedilecek" ve "sınırlanacak" şeylerle kendini sınırlamıyor; reel politikaya müdahale etmek, gündelik hayatımızı dönüştürmek gerekliliğine de dikkat çekiyor. Toplumsal olarak donuklaşma tehlikesine karşı sanatın uyarıcı ve dönüştürücü etkisinden söz ediyor...



Kaufmann'ın anarşizm tasarımı, toplumsal ve siyasi yapıyı yeniden şekillendirme talebinin gündeme geldiği ülkemizde de, önemli tartışma perspektifleri sunuyor. Düşünsel tembellikten kendimizi kurtarmak ve bugüne dek doğal kabul edileni sorgulamak için anarşist bir provokasyona hiç bugün olduğu kadar ihtiyaç duymamıştık. Küreselleşme süreciyle birlikte ulusal devlet organizasyonunun ve devletlerarası kuruluşların nasıl olması gerektiği ve birey karşısında devlet baskısının nasıl sınırlandırılacağı gibi konular üzerine kafa yorarken temel anarşist sezgilerden öğrenebileceğimiz çok şey var.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-397-8
9 789755 393971